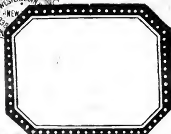
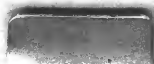
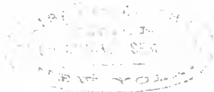



B. WESTERMANN
NEW









BIBLISCHE THEOLOGIE

UND

MESSIANISCHE WEISSAGUNGEN

DES

ALTEN TESTAMENTS.



Ferdinand Hitzig

D. FERDINAND HITZIG

Dr. FERDINAND HITZIG'S

VORLESUNGEN

UEBER

BIBLISCHE THEOLOGIE

UND

MESSIANISCHE WEISSAGUNGEN

DES

ALTEN TESTAMENTS.

HERAUSGEGEBEN VON

Lic. theol. J. J. KNEUCKER,

PFARRER IN ZIEGELHAUSEN UND A. O. PROF. AN DER UNIVERSITÄT HEIDELBERG.

Mit dem Brustbilde Hitzig's und einer Lebens- und Charakter-Skizze.

KARLSRUHE,

H. REUTHER.

(FRÜHER G. EICHLER'S VERLAG).

1880.

Vorrede.

Lediglich äussere Gründe sind es, welche die Herausgabe der Vorlesungen Dr. Ferdinand Hitzig's über Alttestamentliche Theologie und Messianische Weissagungen des Alten Testaments mehrere Jahre verzögert haben. Dass diese zu veröffentlichen seien, darüber war für den Unterzeichneten kein Zweifel vorhanden. Nicht nur weiss er, dass er mit dieser Veröffentlichung einem lebhaften Wunsche vieler ehemaligen Zuhörer Hitzig's entgegenkommt, sondern er glaubt damit auch wiederholten Aeusserungen des Verfassers selbst in seinen letzten Lebensjahren gerecht zu werden: Aeusserungen, die den ganz besonderen Werth bekundeten, welchen Hitzig gerade seiner „Alttestamentlichen Theologie" — im Verhältniss zu den bereits erschienenen anderer Verfasser und andern wissenschaftlichen Standpunktes — beilegte. Zudem dürfte es ja auch natürlich und zweckentsprechend erscheinen, dass der, gleichfalls aus akademischen Vorlesungen entstandenen und vor zehn Jahren erschienenen äussern Geschichte des Volkes Israel nunmehr auch dessen innere, die Geschichte des religiösen Geistes in Israel, wie sie Hitzig in Vorlesungen so manches Mal behandelt hat, öffentlich zur Seite gestellt werde.[1])

[1]) Vgl. „Geschichte des Volkes Israel". Leipzig 1869. I, S. II, S. IV.

Ueber Alttestamentliche Theologie hat Hitzig seit Winter 1835—1836 wiederholt (im Sommer 1838, Winter 1846—1847 und 1856—1857, Sommer 1860), das letzte Mal im Sommer-Semester 1874 zu Heidelberg, über Messianische Weissagungen zum letzten Mal im Winter-Halbjahr 1868—1869 gelesen. Zur Fertigstellung dieser Vorlesungen für den Druck wurden ausser des Verfassers eigenen Heften die Collegienhefte des Unterzeichneten und zweier weiterer Schüler Hitzig's benutzt, welche die Vorlesungen so, wie sie das letzte Mal gehalten wurden, fleissig und treu nachgeschrieben haben, deren Aufzeichnungen daher zugleich als willkommene Controle dienen konnten für die bis zuletzt von dem Lehrer vertretenen Ansichten. Das über „Biblische Theologie des A. T.“ vorhandene Heft Hitzig's selbst enthält Blätter, Notizen, Correcturen und ergänzende Nachträge aus fast allen Semestern und beweist, wie Hitzig nicht ermüdete, immer auf's Neue wieder die bessernde und vervollkommnende Hand seiner Lieblingsvorlesung zu gut kommen zu lassen. Aus diesem Grunde glaubte auch der Herausgeber den vorgefundenen Text, welchen der Verfasser selbst bei der Herausgabe vielleicht in einzelnen Partien umgearbeitet, zum Theil auch erweitert haben würde, unverändert stehen lassen, höchstens seinerseits einzelne Unebenheiten und Härten des Ausdrucks mildern, durch Verweisungen auf Hitzig's bereits erschienene Schriften und Aufsätze etwaige Dunkelheiten des Sinnes aufhellen,[1] und überhaupt die seit des Verfassers Tod ans Licht getretene einschlägige Literatur, so weit nothwendig schien, gegebenen Orts nachtragen zu sollen.

---

[1]) Hitzig's Schriften wollen überhaupt nicht blos gelesen, sondern studirt werden, und so wurden auch in dieser manche kurze Andeutungen ohne Weiteres dem Nachdenken des als bibelkundig vorausgesetzten Lesers überlassen.

Solche Zuthaten des Herausgebers, die äusserst selten sachliche Ergänzungen enthalten und dann immer im Sinne Hitzig's gegeben sind, wurden regelmässig durch eckige Klammern kenntlich gemacht. Nur in den exegetischen Abschnitten der „Messianischen Weissagungen", wo die blos durch einzelne abgerissene Wörter und Citate angedeutete Erklärung des biblischen Textes in die Form zusammenhängender Sätze gebracht werden musste, konnten jene Klammern nicht Platz greifen. Für diejenigen exegetischen Stücke übrigens, welche in genauer Uebereinstimmung mit bereits vorhandenen Commentaren Hitzig's standen, wurde einfach auf diese zu verweisen für das Richtigste erachtet. Und während in der Alttestamentlichen Theologie zuweilen auch eine ältere Formulirung neben der spätern es werth schien zu Worte zu kommen, und also die eine mit Anführungszeichen in den Context aufgenommen, die andere als Nota beigegeben ward: — so wurden wiederum umgekehrt diejenigen Stücke und Paragraphen der erst in späterer Zeit ausgearbeiteten „Messianischen Weissagungen", welche mit solchen in dem älteren Hefte der Alttest. Theologie gleichen Inhalts waren, mit diesen, so weit dies thunlich war, unter Bevorzugung des spätern Textes in Eins zusammengearbeitet, an dem betreffenden Orte in die Alttestamentliche Theologie hineingestellt, und dann in den „Messianischen Weissagungen" jeweils citirt. Auf diese Weise gelang es, nicht nur die grösste inhaltliche Vollständigkeit in den systematischen Zusammenhang der „Biblischen Theologie des A. T." hineinzubringen, sondern auch die abweichende Disposition in den „Messianischen Weissagungen" aufrecht und für den Leser erkennbar zu erhalten, und doch zugleich Wiederholungen möglichst zu vermeiden.

Aus letzterem Grunde wurden überhaupt auch weitere, der Geschichte der alttestamentlichen Religion verwandte

Materien, wie über Pharisäer, Sadducäer und Essäer, sowie über die Samaritaner (vgl. den dritten Anhang S. 129 f.), welche Hitzig zudem gewöhnlich am Schlusse seiner Vorlesungen über hebräische Archäologie behandelte, von der Veröffentlichung ausgeschlossen, um so mehr dies, als das Wichtigste davon bereits in die „Geschichte des Volkes Israel“ (II, 468 ff. 427 ff. und I, 46. 190—194. 239—242. 270—272. 292. 294—296. 300. 302) aufgenommen ist.

Hitzig's wissenschaftlich-theologischer Standpunkt ist bekannt. Derselbe tritt natürlich auch in diesen Vorlesungen klar und rückhaltlos zu Tage. Im Grossen und Ganzen bekennt sich auch der Unterzeichnete zu demselben, ohne dass er jedoch deshalb die Vertretung jeder einzelnen Aufstellung seines Lehrers zu übernehmen in der Lage wäre. Sollten aber die hier gebotenen Resultate alttestamentlich-theologischer Forschung da oder dort wieder als allzu wenig „theologisch“ erfunden werden und dem Glauben und Hoffen des alten Israel zu viel dunkle Erdfarbe beigemischt scheinen — so möge man wohl zusehen, ob man nicht, indem man „aus der Vogelperspective eines angeblich höheren theologischen Standpunktes auf das Alte Testament herniedersieht“, damit zugleich wie dem Alten so auch dem Neuen Testamente zu nahe trete. Vorbereitung ist noch nicht die Erfüllung.[1]) Gerade der einseitig particularistische Charakter, welcher der alttestamentlichen Religion noch anklebt, war es ja, welcher dieselbe schliesslich über sich selbst und ihre irdische nationale Beschränktheit hinausführen, oder wenigstens — und zwar kraft des ihr gleichfalls innewohnenden universalistisch-geistigen Princips — hinausweisen musste auf eine höhere Stufe der

[1]) Vgl. auch die Warnung Ed. Riehm's, „Die messianische Weissagung“ (Gotha 1875) S. 9.

Gotteserkenntniss und Frömmigkeit: eben die des Neuen Testaments, welche in ihrer absoluten Geistigkeit, in ihrem universellen und unendlichen Charakter nur um so glänzender und erhabener von der alttestamentlichen Frömmigkeit und Gottesfurcht sich abhebt.

Die Resultate der alttestamentlichen Kritik, welche wie der Darstellung der äussern Geschichte Israels so auch der Geschichte des religiösen Geistes in Israel zu Grunde liegen, dürfen als aus Hitzig's Commentaren im Allgemeinen bekannt vorausgesetzt werden. Anlangend speciell die Pentateuch-Kritik,[1]) musste die Graf-Wellhausen'sche Hypothese schon darum hier unberücksichtigt bleiben, weil Hitzig selbst bei seinen Lebzeiten sich gegen dieselbe, soweit sie damals schon entwickelt vorlag, ablehnend verhielt; weil dieselbe bis jetzt noch reine Hypothese ist, gegen die sich in neuester Zeit wieder gewichtige Opposition erhebt (vgl. Marti, „die Spuren der sog. Grundschrift des Hexateuch's in den vorexilischen Propheten des A. T." in den Jahrbüchern für prot. Theol. 1880, H. 1, S. 127 ff.), und weil es vorerst bei dem Dictum von Smend *(Moses apud Prophetas* p. 75) sein Bewenden haben wird: *„utcunque de hujus (i. e. Levitici* = der elohistischen Gesetze des 2. 3. 4. Buches Mose) *aetate judicas, quae adhuc de Israelitarum religione et nascente et crescente et adulta existimavimus, nullo modo mutantur"* (vgl. auch Baudissin in der Theol. Literaturzeitung von Schürer 1879, S. 467), so dass es mit dem radicalen Umlernen" noch gute Weile haben und „der Umsturz einer tief eingewurzelten biblisch-theologischen Construction des Quelleninhaltes" nicht übereilt werden darf (Th. Arndt in der Prot. Kirchenzeitung 1879, S. 1123).

---

[1]) Vgl. „Gesch. d. Volkes Israel" I, 9—11. 198. 218 f. 233—242 und „Messianische Weissagungen" S. 154. 140.

Mit den den Vorlesungen beigegebenen Blättern „zur Erinnerung an Ferdinand Hitzig“ glaubte der Herausgeber nur eine Pflicht dankbarer Pietät gegen den unvergesslichen Lehrer zu erfüllen und allen Freunden und Verehrern desselben eine Freude zu bereiten. Dabei wird ausdrücklich erklärt, dass die in die „Lebens- und Charakter-Skizze“ eingeflochtenen Anekdoten und scherzhaft gewürzten Dicta Hitzig's Niemand zu nahe treten, Niemand verletzen wollen, sondern nur mitgetheilt wurden als charakteristisch für die ganze Art und Gesinnung des Mannes.

Zum Schlusse spricht der Unterzeichnete seinen Freunden Ernst Issel, Pfarrverweser zu Eichstetten am badischen Kaiserstuhl, und Karl Sachs, Pastorationsgeistlichen zu Gengenbach im Kinzig-Thal, öffentlich seinen herzlichen Dauk aus für die Bereitwilligkeit, mit welcher sie ihm die von ihnen nachgeschriebenen Collegienhefte bei der Vorbereitung dieser Vorlesungen für den Druck zur Verfügung gestellt haben. Ihnen und allen Zuhörern Hitzig's sei diese Veröffentlichung in erster Linie gewidmet.

Begründete Ausstellungen und praktische Winke von Sachkennern werden für eine etwaige weitere Auflage mit Dankbarkeit benutzt werden.

Ziegelhausen, im Januar 1880.

Der Herausgeber.

Inhalt.

ZUR ERINNERUNG

AN

FERDINAND HITZIG.

GEH. KIRCHENRATH UND PROFESSOR DER THEOLOGIE.

EINE LEBENS- UND CHARAKTER-SKIZZE.

Ferdinand Hitzig war geboren am 23. Juni 1807 zu Hauingen bei Lörrach im badischen Oberlande, als das erste Kind des dortigen Pfarrers Ferdinand Sigmund Hitzig und der Johanna geb. Brodhag. Schon früh zeigte er die bedeutenden Geistesanlagen, die sich später zu so hoher Blüthe entwickelten. Leicht fassend und äusserst lernbegierig konnte er es kaum erwarten, bis der Vater sich herbeiliess, ihm die ersten Lateinstunden zu geben.[1]) Im väterlichen Hause wurde als Erbe vom vorigen Jahrhundert her ein gesunder Rationalismus treu gepflegt; so kam es, dass diese Denkweise auch dem späteren Gelehrten seinen charakteristischen Stempel aufprägte, um so mehr, da zwei ähnlich gerichtete, von Ferdinand Hitzig stets mit Liebe und Verehrung genannte Männer: sein geistvoller Oheim, Kirchenrath Friedrich Wilhelm Hitzig zu Lörrach, als dessen Lehrer am Pädagogium daselbst,[2]) und der alemannische Dichter und badische Prälat Johann Peter Hebel als Lehrer des Deutschen, Griechischen und Hebräischen am Lyceum in Karlsruhe, welches der junge Pfarrerssohn seit Herbst 1822 besuchte, in besonders hohem Grade von Einfluss auf diesen ihren begabtesten Schüler gewesen sind.

---

[1]) Eines Tages sagte der vor Wissbegierde brennende Knabe zu dem immer noch mit dem Unterrichten zögernden Vater unter Thränen: „Du lässest mich ja aufwachsen wie das liebe Vieh!“ Diese Rede entlockte zwar dem Vater eine handfeste Ohrfeige, aber folgenden Tages schickte er den Sohn doch ins Pädagogium zu Lörrach.

[2]) Vgl. Brief 17 in den Beilagen.

Um Theologie zu studiren, bezog Hitzig im Herbst 1824 zuerst die Universität Heidelberg, dann im folgenden Jahre die zu Halle, wo er bis Ostern 1827 blieb. Hatte er sich in Heidelberg besonders von Dr. Paulus angezogen gefühlt, so war es jetzt in Halle Wilhelm Gesenius, welcher einen tieferen Eindruck auf den angehenden Gelehrten machte und seinen Studien die bestimmte Richtung auf das Alte Testament gab. — Einen leichten Gang durch's Leben hatte der von Haus aus unbemittelte Student nicht und sein kühner Geistesflug wurde oft durch materielle Sorgen gehemmt und niedergedrückt. Doch kam keine Bitterkeit darüber in seinem Herzen auf. Im Gegentheil: wissensdurstig, wie er schon als Knabe war, arbeitete der junge Hitzig um so angestrengter und gewissenhafter, als eine Tante, die kinderlose Frau C. Riemenschneider (geb. Brodhag) in Pforzheim, indem sie sich selbst einschränkte, den Eltern die ökonomischen Sorgen für den Studiosus abnahm. Diese Tante, die ihn wie eine Mutter liebte, liebte er wie ein Sohn; dess' Zeugniss sind eine Reihe noch vorhandener Briefe, welche der Candidat und nachmalige Privatdocent von Göttingen und Heidelberg aus an sie schrieb und in denen so Manches enthalten ist, was den Charakter des jungen Gelehrten, seine Thatkraft, seinen eisernen Fleiss und seine liebenswürdige Bescheidenheit im schönsten Lichte zeigt. Insbesondere seine Aeusserungen des Glückes und und der Zufriedenheit über etwas Selbstverdientes, das ihn in den Stand setzte, so und so lange ohne Unterstützung zu leben, sind in diesen Briefen häufig und rührend.[1])

Im Spätjahr 1827 machte der 20jährige Candidat zu Karlsruhe sein Staatsexamen, aus welchem er, wie bei seiner eminenten Begabung und seinem emsigen Fleisse nicht anders zu erwarten war, als Primus hervorging.[2]) Sogar der damalige badische Minister Winter erkannte die ungewöhnliche Begabung des hochgewachsenen Jünglings und

---

[1]) Siehe Beilagen, Brief 1 ff.

[2]) Er hatte also ein Recht dazu, seinen vor dem Examen etwas besorgten Vater mit dem stolzen Worte zu beruhigen: „Hör', wenn ich durchfalle, fallen Alle durch!"

bot ihm Unterstützung zu weiterer Ausbildung an. Damit war denn die Entscheidung gegeben, dass Hitzig den akademischen Lehrstuhl bestieg, wohin er gehörte. Nun ging er zu seiner weiteren Vorbereitung auf seinen wissenschaftlichen Beruf an Ostern 1828 nach Göttingen, promovirte daselbst 1829, wiederum mit der ersten Note, und habilitirte sich hierauf zu Heidelberg in der theologischen Facultät. Aber auch hier waren dem Grosses versprechenden Privatdocenten durchaus nicht lauter sonnige Tage beschieden. Seine prekäre äussere Lage vermochte zwar seine Lehr- und Lernlust nicht im Mindesten zu dämpfen. Seine während dieser Zeit an die mütterliche Tante geschriebenen Briefe athmen seine freudig gehobene Stimmung, die der Mensch hat, wenn es ihm wohl ist bei der Arbeit, und sprudeln von jenem urkräftigen Humor und Witz, der dem grossen Gelehrten zeitlebens nie eingetrocknet ist. Gleichwohl hatte seine missliche ökonomische Lage den akademischen Docenten zuletzt sogar zu dem Entschluss gebracht, ein Vicariat anzunehmen. Da traf gerade noch zu rechter Zeit ein vertrauensvoller Ruf von Zürich an die dort neugegründete Hochschule ein, welcher natürlich sofort angenommen wurde.

Hier, an der Seite berühmter Collegen, wie Lorenz Oken, Karl Löwig, Joh. Lukas Schönlein, Arnold, Bluntschli, Keller, Theodor Mommsen, und ebenso freisinniger Theologen, wie Joh. Schulthess, Ludwig Hirzel, Alexander Schweizer[1]) — förderte Hitzig seit 1833 als ordentlicher Professor der Theologie die junge Stiftung der Hochschule, diese „feste freie Burg der Wissenschaft", mit aller Treue aufs Wirksamste und Erfolgreichste. Hier, in Zürich, verbrachte er seine besten und fruchtbarsten Jahre. Nach Hunderten zählen die Pfarrer in der Schweiz und in Deutschland, aus deren Erinnerung an die Studienzeit Hitzig als hellster Stern herüberglänzt, denn er hatte eine wunderbare Gabe, den trockensten Stoff spannend zu behandeln; ebenso scharfsinnig in der wissenschaftlichen Forschung, wie anregend heiter und väterlich liebevoll im persönlichen Umgang, überall gekannt und

[1]) A. Hausrath, David Friedrich Strauss I, 341 f.

verehrt als ein fester Biedermann, an dem kein Falsch war. Seine Verdienste um Wissenschaft und Universität wurden aber auch nachgerade, als die Züricher Hochschule am 29. April 1858 das Jubiläum ihres 25jährigen Bestehens feierte, aufs Wärmste anerkannt, und zwar nicht blos von der Hochschule selbst, von Collegen und Schülern, sondern auch von Stadt und Kanton, von Bürgerschaft und Regierung; in einer Weise anerkannt, dass Hitzig, welchen die Universität für jenes Jahr zu ihrem Rector gewählt hatte, der Mittelpunkt der ganzen Jubiläumsfeier wurde und diese sich zu einer grossartigen Ovation für seine Person gestaltete. Verehrten die Einen in ihm den grossen Gelehrten, der dem Verständniss der Bibel, vorab des Alten Testaments, durch geniale Handhabung der Kritik und Exegese neue Wege bahnte und dadurch die Bibel selbst in ein neues Licht stellte, so bewunderten die Andern den tapfern Vorkämpfer mit dem blanken Schwert gegen theologischen Wahn, den felsenfesten Charakter, der die Ehre der wissenschaftlichen Tüchtigkeit und theologischen Unabhängigkeit in den wechselnden Strömungen zeitlicher Parteiungen ununterbrochen wahrte, und liebten und verehrten Alle, auch seine theologischen Gegner, in ihm den edlen Menschen ohne Furcht und Harm, der sich immer und überall gab wie er war: tapfer, selbstlos, mannhaft, rein im Lieben und im Hassen.

Hitzig hatte diese Anerkennung verdient und sie musste ihm Ersatz sein für so manche andre Wünsche und Hoffnungen, die er im Stillen gehegt, deren Erfüllung aber sich von Jahr zu Jahr hinausschob. Obwohl fast die Hälfte der schweizerischen Geistlichkeit diesem ihrem Lehrer noch heute ein dankbares Andenken und eine warme Verehrung widmet, so zog ihn doch sein patriotisches Herz mächtig nach Deutschland zurück und gerne hätte er, als ein gutes Badener Kind, seine Kraft unmittelbar der badischen Landesuniversität gewidmet: — aber er musste lange warten. Inzwischen war das „Leben Jesu“ von David Friedrich Strauss erschienen (1835) und die Berufung dieses Mannes auf einen theologischen Lehrstuhl zu Zürich hatte einen Aufstand im Kanton veranlasst (1839). Hitzig war aller-

dings offen für die Wahl von Strauss eingetreten, hatte sich aber im Uebrigen bei diesem Handel, ganz seiner Natur entsprechend, ziemlich reservirt und innerhalb der Grenzen seines amtlichen Berufs gehalten. Gleichwohl musste er in Zürich selbst unter „localen Störungen und Missverhältnissen" leiden,[1]) und jedenfalls war für ihn, den „Rationalisten" von Haus aus, der zudem seine kühnen und weitreichenden exegetisch-kritischen Grundsätze in seinen mittlerweile erschienenen Schriften frei und unverhohlen der Welt dargelegt hatte, jetzt in seiner deutschen Heimath noch viel weniger Aussicht auf einen Lehrstuhl vorhanden, obwohl er der Mehrzahl seiner Fachgenossen in Deutschland sich geistig überlegen wusste. Hier, in Deutschland, hatten ja die Wellen zuerst, seit Erscheinen des Strauss'schen Buches, einer theologischen, dann auch — nach 1848 — einer politischen Reaction den Boden völlig überschwemmt, so dass ein so selbständiger und freier Geist wie Hitzig, der die Kunst, mit dem grossen Strome zu schwimmen, nicht gelernt hatte und auch nicht lernen wollte, keinen Platz finden konnte. „Aber gerade in dieser Zeit der theologischen Kämpfe — sagt Hausrath — erprobte sich der echte Kern des Mannes. Er war weit davon entfernt, sich einschüchtern zu lassen; aber auch der ungerechte Widerspruch der Reaction gegen die Tendenzen der kritischen Theologie verführte ihn nicht, sich an jenem Wettrennen nach negativen Resultaten zu betheiligen, in dem der theologisch-philosophische Radicalismus jener Tage sich gefiel. Die Wissenschaft hatte ihm ihr Mass in sich selbst, nicht in der Zeit." Je mächtiger die Reaction ihr Haupt erhob, um so eifriger bearbeitete und veröffentlichte er in dieser Zeit eine Reihe von biblischen Commentaren,[2]) von dem klaren Bewusstsein durchdrungen, dass die Arbeit, die er auf Auslegung derjenigen biblischen Schriften verwende, durch welche jeder angehende Theologe sich hindurcharbeiten muss, die meiste Aussicht auf dauernden Erfolg biete; dass solche Arbeit an der Bibel nicht nur am raschesten in die

[1]) S. Hausrath a. a. O. I, 342 ff.

[2]) S. weiter unten.

lebende Generation eindringe, sondern, wenn sie anders nur tüchtig sei, auch am längsten nachwirke, da ja doch alle folgenden Generationen zu den biblischen Quellen zurückkehren würden.

Volle 28 Jahre lebte Hitzig in der Schweiz. Erst als mit dem Jahre 1860 ein neuer Geist der Freiheit sich in seinem engeren Vaterlande Baden Bahn brach, da ebneten sich endlich wieder auch für ihn, den freiheitsstolzen Charakter, die Wege nach Deutschland zurück. Er wurde als Nachfolger Umbreit's, welcher am 26. April 1860 gestorben war, auf Ostern 1861 in die theologische Facultät zu Heidelberg berufen und gehörte seitdem der Heidelberger Universität an mit der vollen Kraft seines hervorragenden Geistes, mit dem reichen Erfolge seiner wissenschaftlichen Thätigkeit und — was das Köstlichste an dem Manne war! — mit dem lautersten Charakter seines ganzen ehrwürdigen Wesens. Dieser sein biederer Charakter hatte ihm auch das Vertrauen seines Fürsten in vollem Masse gewonnen, so dass er dreimal von Grossherzog Friedrich zum Mitglied der Generalsynode der evangelischen Landeskirche Badens ernannt und mit dem Titel eines „Kirchenraths", zuletzt eines „Geheimen Kirchenraths" geehrt ward. — Mit Begeisterung folgten die Theologie-Studirenden den wunderbar anziehenden und geistreichen Vorträgen dieses einzigartigen Lehrers, durch welchen die alttestamentlichen Studien rasch zum Lieblingsfache der theologischen Jugend Heidelbergs geworden sind. „Seine präcise Exegese, sein gesundes Urtheil, seine überraschenden Vermuthungen, sein schlagender Witz und die durch Alles hindurchleuchtende Bravheit und Rechtschaffenheit seines Charakters nahmen Alle für ihn ein, auch Diejenigen, die seinen theologischen Standpunkt nicht zu theilen vermochten. Alle die bei ihm gelernt und mit ihm gelehrt, sind Zeugen dessen, mit welchem Eifer, mit welcher Treue er in guten und bösen Tagen seines Amtes gewartet hat. Dem Rückgang allerdings des theologischen Studiums konnte auch er nicht steuern, aber er war darum weit davon entfernt, sein Panier zu verleugnen, weil die Jugend, die sonst der pfälzischen Universität zugeströmt war, nunmehr andern Fahnen nachging.

Nur schneidiger wurde sein Urtheil, vernichtender seine Kritik. Als er im Jahre 1869 seine „Geschichte des Volkes Israel", das Resultat einer mehr als dreissigjährigen kritischen Forschung, herausgab, sprach er es mit unnachsichtiger Härte aus:[1] „„Nachdem eine Zeit gewesen ist, da meist nur verdorbene Philologen sich des Hebraismus annahmen, hat jetzt die Sonne der Reaction ein Geschlecht von Theologen ausgebrütet, welche, fast in ihrer Gesammtheit der Sprach- und Sachkenntnisse baar, am Alten Testamente herumstümpern und auf ihre Unabhängigkeit von der Vernunft förmlich pochen, emsig bemüht, sich selber zurück- und schief zu bilden, um hoffnungsloser krank aus dem Leben abzuscheiden, als sie in dasselbe eingetreten sind. Mögen sie mein Buch verwünschen oder verachten!"" — An dem Erfolge seiner Lebensarbeit hat Hitzig darum doch keinen Augenblick gezweifelt; belehrte ihn doch das Erscheinen seiner eigenen Werke in zweiter und dritter Auflage — bei alttestamentlichen Commentaren keine gewöhnliche Sache —, dass der Geist auch unter der Decke weiter schaffe und wirke. Und so hat er in seiner letzten Vorrede zu Hiob[2] im Frühjahr 1874 seinen unerschütterlichen Glauben bekannt: „„Die Gegenwart zeugt nicht wider die Zukunft, der Forschungsgeist ist nicht erstorben; auch in diesem Gebiete, dürfen wir glauben, ruht er nur aus zu einem neuen Anlauf.""[3]

In diesem Glauben ist der Siebenundsechzigjährige gestanden bis an sein Ende. In Heidelberg, wo er seine Laufbahn begonnen, durfte er sie mit einer 14jährigen Arbeit auch beschliessen; und das that seinem patriotischen Herzen innig wohl. Als eine schöne Verklärung seines Lebensabends und als ein besonderes Gnadengeschenk des Himmels betrachtete er im Schlachtenjahre 1870/71, das ihn, den Dreiundsechzigjährigen, nochmals gewaltig aufgeregt und mit fast jugendlichem Enthusiasmus erfüllt hatte,

---

[1]) In der Selbstanzeige zum zweiten Theil, S. VI.

[2]) Seite VI.

[3]) Hausrath in der „Beilage zur Allg. Zeitung" 1875, Nr. 30, S. 446.

des deutschen Reiches Auferstehung zu alter Herrlichkeit, ja auch die Wiedergewinnung von Elsass und Lothringen, die er gegen jeden Angriff zu vertheidigen pflegte. Denn er war ein Deutscher durch und durch, ein Patriot, der stolz war auf sein Vaterland und den Franzmann nicht leiden konnte.[1])

Der hagere Mann von hoher Gestalt hatte sich jederzeit in seinem Leben einer guten Gesundheit zu erfreuen, die er durch alljährlich bis ins Greisenalter ziemlich regelmässig wiederholte Herbstferienreisen nach der Schweiz, ins Tirol, nach Elsass und Lothringen, wohl auch einmal nach Mittel- und Norddeutschland, zu stärken suchte; Reisen, auf denen er gelegentlich auch Jagd machte auf alte Münzen, Bücher, Gemälde, Inschriften. Noch in seinen letzten Lebenswochen siegte die kräftige Constitution des betagten Mannes, Dank der ärztlichen Kunst und der hingebendsten Pflege der Seinigen, über eine heftige Lungenentzündung. Dagegen konnte die treue Gattin, welche nebst Tochter in Folge einer Erkältung bei der Pflege des Familienhauptes sich dieselbe Krankheit zugezogen hatte, nicht gerettet werden. In heftigster Fieberglut wurden ihre Kräfte rasch aufgezehrt und sie durch den Tod aus dem edelsten und schönsten Familienkreise hinweggerissen, dessen Seele und Mittelpunkt sie 40 Jahre hindurch gewesen. „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen!" ein treffenderes Wort hätte an ihrem Sarge nicht gesprochen werden können. Das fühlten alle Diejenigen, die das Glück hatten, diesem Familienleben näher zu treten und das einfache und lautere Wesen der edlen Frau kennen zu lernen.

Bei aller Trauer konnte man damals — es war der 16. Januar 1875 — doch wieder der Hoffnung Raum geben, dass wenigstens das ehrwürdige Familienhaupt seinen Kindern erhalten bleibe. Allein es war anders beschlossen. Eine plötzlich eingetretene Hirnentzündung raubte dem bis dahin stets geistig frisch und gleich lebendig und regsam

---

[1]) Vgl. schon seine Prorektoratsrede vom 22. Nov. 1866, S. 12 ff., und s. seine Briefe, besonders den 25. und 28 ff.

gebliebenen Greise das Bewusstsein, das nicht wiederkehren sollte bis zum ruhigen Verscheiden des verehrten, unvergesslichen Mannes am 22. Januar Abends 6 Uhr. — Mit Ferdinand Hitzig ist Unersetzliches verloren! der verwaisten Familie der treueste und zärtlichste Vater; der biblischen Wissenschaft einer der grössten Gelehrten; der protestantischen Kirche eines ihrer würdigsten Glieder; dem deutschen Volke einer seiner ächtesten Söhne! Unsere Aufgabe ist es, dem geistesmächtigen Gelehrten, dem um Wissenschaft, Staat und Kirche hochverdienten Manne in diesen Blättern noch nachträglich ein kleines Denkmal zu setzen, ein Bild zu zeichnen von seinem reichen Leben und Wirken und seinem Ehrfurcht gebietenden Charakter, vielleicht ein allzu dürftiges Bild in mangelhaften Umrissen und schwachen Zügen, aber doch ein Bild, bei dessen Entwurf — unbeschadet der Wahrheit — die dankbarste Liebe und innigste Verehrung den Griffel führen.

Richten wir zunächst unsre Aufmerksamkeit auf Hitzig's wissenschaftliche Art und Thätigkeit, so müssen wir sagen: er war eine einzigartige Erscheinung auf dem Felde der biblischen Wissenschaft. Die ersten Anforderungen, welche er an alle Gebildeten, und vornehmlich an die Männer der Wissenschaft stellte: klar und folgerichtig zu denken, zu urtheilen und zu schliessen, und sprachrichtig, präcis und bündig sich auszudrücken [1]) — Dies nahm er vor Allen als seine eigene Pflicht, ja wir können sagen, als sein erstes Bedürfniss wahr, dem er ein volles Genüge leisten musste. Jeden Gedanken, mochte es sein eigener oder ein fremder sein, musste er — gewissermassen in Folge einer geistigen Naturnothwendigkeit seines Wesens — nach allen seinen Seiten und Beziehungen durchdenken, bis er ihm vollkommen durchsichtig und klar geworden und sich als vollkommen richtig und wahr (oder auch als das

[1]) In seiner scherzhaften Art berichtete Hitzig einmal in einer Vorlesung: „Bemerken Sie, meine Herren, Prof. Ewald in Göttingen ist eingesperrt worden, weil er auf die Preussen geschimpft hat. Das geschieht ihm ganz recht, denn wenn er es wegen sonst Nichts verdient hätte, so hat er es wegen des schlechten Deutsch verdient, das er schreibt."

Gegentheil davon) erprobt hatte. Ebenso jedes Urtheil, jeden Schluss, jede logische Folgerung. War ihm aber einmal auf solchem Wege streng logischer Methode eine Wahrheit gewiss geworden, dann hielt er auch unerschütterlich daran fest, und in seinen also gewonnenen wissenschaftlichen Ueberzeugungen konnte ihn keinerlei schwächliche Rücksicht, kein Widerspruch, woher ein solcher auch kommen mochte, irre machen, oder ihm auch nur irgend Etwas davon abdingen. — Dazu verband sich bei Hitzig mit einem penetranten Scharfsinn ein historischer Sinn von der feinsten Art, der ihn geschichtliche Andeutungen und Beziehungen selbst in scheinbar ganz farblosen Aussagen alttestamentlicher Propheten und Dichter entdecken und für Kritik und Erklärung verwerthen liess, wo Andere nur allgemeine religiöse und sittliche Wahrheiten finden konnten. Man denke nur z. B. an den principiellen Unterschied, welcher zwischen seiner und Hupfeld's Psalmenerklärung besteht.[1]) Aus dieser Vereinigung eines eminenten[2]) Scharfsinns mit dem für alles Historische aufgeschlossensten Sinne erwuchs bei ihm jene feine und zugleich ins Grosse gehende Combinationsgabe, welche Alle, mochten sie seinen Resultaten zustimmen oder nicht, zur Bewunderung hinriss[3]); jener geniale Blick, welcher scheinbar weit auseinander Liegendes und Heterogenes zusammenschaute zu einer neuen, d. h. aber nur für die bisher gangbar gewesene Anschauung neuen, in Wirklichkeit

[1]) Von Hupfeld's Standpunkte aus hat man Hitzig's Psalmenerklärung „historisirende Kritik und Exegese" zu nennen beliebt, bei welcher das religiöse und das poetische Verständniss der Psalmen zu kurz komme; während Hitzig selber — wunderbarerweise! — in der Vorrede zum I. Band seines Psalmen-Kommentars S. VI erklären musste, „die specifisch sich so nennende „„theologische Exegese"", da, wo es gilt, z. B. richtige Bestimmung gilt eines theologischen Begriffs, oder eine Thatsache in die Geschichte des religiösen Geistes einzuordnen, stets dürftig und unzulänglich gefunden zu haben."

[2]) „Allwissend", wie der traditionsgläubige Delitzsch spottete, ist allerdings Hitzig's Scharfsinn nicht gewesen.

[3]) Vgl. A. Kamphausen's Artikel über Hitzig in der 2. Auflage der „Real-Encyklopädie für Theologie und Kirche" VI, 168 ff; und Diestel, Geschichte des A. T. in der christlichen Kirche, S. 657. 662.

alten, weil ehemals Thatsache gewesenen und als geschichtlich nachweisbaren Situation; eine sichere, oft kühne, in ihren Resultaten immer glänzende Handhabung historischer Probleme, die einerseits nicht selten die quellenmässig überlieferte Geschichte ergänzte und bereicherte, andrerseits für viele bis dahin — geschichtlich angesehen — in der Luft schwebende biblische Schriftstücke und Abschnitte erst einen historischen Hintergrund schuf, ihnen einen historischen Rahmen gab, und dadurch ihr volles concretes Verständniss im Einzelnen wie im Ganzen oft erst anbahnte. Mit welch nüchternem Urtheil jedoch und treuer Wahrheitsliebe Hitzig dabei verfuhr, darüber spricht er sich öfters mit rührender Bescheidenheit aus. „Den Baum der Erkenntniss — sagt er in seiner Vorrede zur „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer“ — hat Verfasser aus Leibeskräften geschüttelt und, wenn vergeblich, noch einen Bengel nach seinen Früchten hinaufgeschleudert: es werden auch Blätter mit herunter gefallen sein; aber ich glaube zuversichtlich: nicht blos Blätter“.[1])

[1]) Und dass selbst solche „Blätter“ noch ihren Werth haben, darauf deutet Dr. Egli in Hilgenfeld's Zeitschrift f. wiss. Theologie VII, 149 mit den sehr wahren Worten hin: „Hitzig gehört zu jenen Kritikern, bei denen man auch dann noch sehr viel lernen kann, wenn sie selbst irre gehen, und die man noch in ihren Fehlern bewundern muss, um des fruchtlos aufgewendeten Scharfsinns willen. Wie rein steht er nicht da vor dem Richterstuhl der Wissenschaft mit seinem eifrigen Sammeln des Stoffes und Herbeiziehen aller möglichen Beweisstücke für die Kritik gegenüber dem visionären Subjectivismus, welcher sein Katheder für den päpstlichen Stuhl ansieht, für seine Behauptungen keine Gründe hat, sondern seinen Schülern einfach zuruft: Es ist nun einmal so!“ — Auch darf an Hitzig's eigene Worte erinnert werden, die er gelegentlich in einer Vorlesung sprach: „Man behauptet von mir, ich sei hyperkritisch; o nein, meine Herren, das bin ich nicht, aber ich habe ein kritisches Ideal vor mir, das ich noch weit entfernt bin zu erreichen.“ Diese Worte zeigen zugleich, dass ihm, dem grossen Gelehrten, die wissenschaftliche Erkenntniss geradezu als sittliche Pflicht erschien. — Auch A. Kamphausen gesteht in der „Real-Encyklopädie für Theologie und Kirche“ VI, 173 zu: „Man hat kein Recht, Hitzig als einen hervorragend radikalen Kritiker zu bezeichnen; er betrachtet z. B. den Dekalog als mosaisch (gegen L. Diestel, Gesch. d. A. T. in d. christl. Kirche S. 745. 756), ist von der Echtheit des Liedes der Debora fest überzeugt, und spricht eine ganze Reihe von Psalmen dem David zu.“

In welch hohem Grade Hitzig durch diese seine eigenthümliche Begabung und wissenschaftliche Ausrüstung den Beruf hatte, in Sachen der höheren, und zwar positiven Kritik, hauptsächlich im Gegensatze zu De Wette's negativer Kritik, der theologischen Wissenschaft des Alten Testaments neue Wege zu weisen, hat er schon in seiner ideenreichen Erstlingsschrift gezeigt, die er als Privatdocent in Heidelberg schrieb: „Begriff der Kritik am Alten Testament erörtert", Heidelberg 1831, ein Büchlein, in welchem er an zahlreichen alttestamentlichen Problemen Ziel und Methode der positiven Kritik aufzeigte und dabei, abgesehen von den Psalmen, die er David, dem Urheber der hebräischen Psalmenpoesie, vindicirte (ψ. 3. 4. 7—13. 15—19), sowie von Psalm 45, welchen er als ein „Liebesgedicht" historisch auf die Vermählungsfeier des israelitischen Königs Ahab mit Isebel, der tyrischen Königstochter, bezog, u. a. m. — insbesondere eine ganze Reihe von Psalmen dem Propheten Jeremia (wie ψ. 46—48 dem Jesaja) beilegte und den Kampf aufnahm für Psalmen aus der jüngsten hebräischen Heldenperiode, der Makkabäerzeit: eine These, welche durch eine andre, mit ihr zusammenhängende Frage — nach der Zeit der Schliessung des alttestamentlichen Kanon — unnöthigerweise schwierig gemacht werden wollte, daher immer aufs Neue wieder von Hitzig aufgenommen, im Interesse makkabäischer Psalmen immer tiefer und intensiver begründet und in der That auch für jeden Sehenden zur evidenten Wahrheit erhoben wurde. So in seinem „historischen und kritischen Commentar zu den Psalmen", Heidelberg 1835 und 1836; in der „Monatsschrift des wissenschaftlichen Vereins in Zürich" 1856 (Heft 9 und 10); und zuletzt nochmals mit dem eingehendsten kritisch-exegetischen Beweis in seinem neuen Commentare: „Die Psalmen übersetzt und ausgelegt", 2 Bände, Leipzig und Heidelberg 1863 und 1865: — lauter Schriften Dies, in denen der rein negativen Kritik scharfe Geisselhiebe ertheilt werden.[1])

[1]) Angesichts gewisser Strebungen in neuesten Tagen, welche wieder zu dem jederzeit ohne befriedigende und wissenschaftlich weiterführende

In gleicher Weise, das Schwert der negativ destructiven Kritik in der einen Hand, die Kelle der positiv aufbauenden (constructiven) in der andern, verfuhr Hitzig in seiner zweiten, durch Scharfsinn grosses Aufsehen erregenden Schrift, die er noch während seines ersten Heidelberger Aufenthalts veröffentlichte: „Des Propheten Jonas Orakel über Moab“, Heidelberg 1831. Darin spricht er das nach Jona benannte Buch des alttestamentlichen Kanon, den Beweis der Unächtheit desselben ergänzend, jenem 2 Kön. 14, 25 erwähnten Propheten ab, dagegen diesem zu gleicher Zeit das nicht-Jesajanische Orakel Jes. 15. 16 zu. — Uebrigens bildete diese Schrift nur einen Vorläufer zu dem epochemachenden Commentar über den „Propheten Jesaja“, Heidelberg 1833, durch welchen Hitzig eigentlich erst seinen literarischen Ruf begründete. Es ist dieses Buch aber auch geradezu ein wissenschaftliches Meisterwerk zu nennen, mag man die exacte Methode der Exegese oder die sichere Handhabung der Kritik ins Auge fassen. „Die Kritik, sagt Hausrath,[1]) die rein nach inneren Merkmalen der Schriften selbst deren Platz bestimmt, ist niemals stolzer gehandhabt worden als in diesem grossen Jugendwerke des 26jährigen Verfassers.“ Die Abschnitte des prophetischen Buches werden, jeder für sich, abgegrenzt, herausgehoben, ihr Zusammenhang, ihre Aechtheit oder Unächtheit nebst Zeit-

Resultate gebliebenen Standpunkte negativer Resignation in Sachen der Kritik und Exegese zurückkehren wollen, und, ihre vermeintlich wissenschaftliche Nüchternheit zur Schau tragend, sich nicht scheuen, Hitzig's positive Psalmenkritik geradezu für „Wahnsinn“ zu erklären, — sei hier mit besonderen Nachdruck an die schönen Worte Dr. Egli's bei Hilgenfeld a. a. O. VII, 151 erinnert: „Hitzig zuerst und Hitzig allein hat jedem der Propheten und Gottesmänner Israel's zu geben versucht, was ihm von Gottes und Rechtswegen gehörte, und in dem grossen Gemeingut des hier vor unsern Augen ausgebreiteten theologischen Schatzes mit staunenswerthem Aufwand von Scharfsinn einem Jeden sein geistiges Eigenthum zu bestimmen gesucht. Die volle Wahrheit wird er hierin so wenig erobert haben, als irgend ein anderes Menschenkind; aber in Sachen der Psalmenkritik und Psalmenexegese ist er ohne alle Frage der Wahrheit am nächsten gekommen, wenn es überhaupt hier noch eine Wissenschaft giebt.“

[1]) A. a. O. S. 445.

alter und historischer Veranlassung nachgewiesen.[1]) Der Commentar ist Heinrich Ewald als „dem Neubegründer einer Wissenschaft hebräischer Sprache“ gewidmet und will dem entsprechend die Grundsätze der fortgeschrittenen hebräischen Grammatik in der Exegese in Anwendung bringen. Veraltete und falsche Erklärungen — so spricht sich der Verfasser in seinem Vorwort aus — werden „kassirt, wie man alte Briefe zerreisst“. Gemäss der ganzen Nüchternheit seines Wesens werden „alle theologischen Weitläufigkeiten, welche circa Jesajam gesagt zu werden pflegten, abgeschnitten und mit kaustischem Witze die indisciplinirten Einfälle und die Vorliebe für das Unwahrscheinliche, die sich auf diesem Gebiete vorfand, gezüchtigt“. Es gilt, „durch Verbrennen einer Menge exegetischen Wustes die Luft zu reinigen“. Auch das herkömmliche hebräische Lexikon kann nicht mehr als ausreichend gelten; es muss vielmehr für einen Exegeten, der auf der Höhe seiner Wissenschaft steht, das ultra lexica sapere als Gesetz gelten. Wenn Hitzig in Folge davon in seiner Erklärung des Einzelnen, bei Feststellung des sachlichen Verhältnisses und der historischen Beziehungen öfters der gewöhnlichen Meinung entgegentritt, so thut er dies, nach seinen eigenen Worten, rein „im Dienste der Wahrheit“. „Für die Wahrheit aber erachte ich mich nicht verantwortlich; ich bin das nur für das Mass von Liebe und Eifer, womit ich nach ihr geforscht, und für den Weg, welchen ich in der Forschung eingeschlagen habe.“ „Ich verbürge nicht die Richtigkeit meiner Ansichten, sondern nur die Aufrichtigkeit meiner Ueberzeugung.“ — Nach diesen Grundsätzen, die er jeweils in seinen Vorreden aussprach und vertheidigte, handhabte Hitzig jederzeit Kritik und Exegese sowohl in seinen Schriften als in seinen Vorlesungen, die allmälig alle das Alte Testament betreffenden Disciplinen umfassten, aber auch bald über das Neue Testament und über orientalische Sprachen sich erstreckten.

Nach den beiden Sendschreiben Hitzig's, welche der

---

[1]) Vgl. dazu die übersichtliche Darstellung in Hitzig's Artikel „Jesaja“ in Schenkel's Bibel-Lexikon.

Zeit nach auf seinen Jesaja-Commentar folgten: „Ostern und Pfingsten. Zur Zeitbestimmung im A. und N. Testament“, und „Ostern und Pfingsten im zweiten Dekalog“, Heidelberg 1837 und 1838, erschienen als Theile des „kurzgefassten exegetischen Handbuchs zum Alten Testament“, an welchem noch Knobel, Bertheau, Thenius, Hirzel, Olshausen, Dillmann, Diestel, Fritzsche und Grimm mitarbeiteten, von Hitzig die Commentare über „die zwölf kleinen Propheten“ (1838, 2. Auflage 1852, 3. Auflage 1863), über „den Propheten Jeremia“ (1841, 2. Auflage 1866), über „Ezechiel“ (1847), über „das Buch Daniel“ (1850), über „den Prediger“ (1847), über „das Hohelied“ (1855). Als freie Beigabe zu seinen Commentaren über die Propheten stellte Hitzig noch eine Uebersetzung der prophetischen Bücher (1854), wogegen er seinen übrigen Commentaren ausserhalb des exegetischen Handbuchs, den bereits erwähnten über Jesaja und über die Psalmen, sowie dem über „die Sprüche Salomo's“ (Zürich 1858) und dem über „das Buch Hiob“ (Leipzig und Heidelberg 1874) die Uebersetzung unmittelbar beigab.

In all diesen Commentaren treten die exegetischen und kritischen Grundsätze, welche Hitzig für die Erforschung des hebräischen Alterthums als die richtigen und einzig erfolgreichen erkannt hatte, klar zu Tage, nur dass sie je länger desto schärfer und sorgfältiger ausgeübt wurden.[1])

---

[1]) Treffend sagt Prof. Dr. Steiner in der „Jenaer Literatur-Zeitung“ von 1875 Nr. 10: „Was die Commentare Hitzig's insgesammt kennzeichnet und für lange Zeit zu Musterwerken ihrer Art stempeln wird, das ist die grammatisch exakte Behandlung des Textes, gewissenhafte Benutzung aller für die Auslegung wichtigen Hülfsmittel, feines, durch ein ungemein sicheres Gedächtniss gefördertes Gefühl für die Eigenthümlichkeiten des Stils und Sprachgebrauchs, objectiv unbefangenes Erfassen der Ideenwelt und der Gedankengänge der biblischen Autoren, scharfes Unterscheiden von dem, was sachlich oder inhaltlich möglich, zulässig, denkbar sei oder nicht, und auf Grund dieses Unterscheidens sicheres Urtheil über Unversehrtheit oder Verderbniss des Textes und über die Art, wie etwaige Schäden zu heilen seien; umfassende Umschau über ein weites Gebiet verwandter Sprachen und Literaturen, grosse Belesenheit auch in der Welt der klassischen Autoren, und endlich, von allem

Dass es mit Kenntniss der hebräischen Grammatik allein nicht gethan sei, das hat Hitzig zu öfteren Malen mit Nachdruck ausgesprochen. „Jede innere Kritik soll aus unbefangener und gründlicher Exegese hervorwachsen, welche ihrerseits durch Kenntniss vor Allem der Sprache und durch gesunde Urtheilskraft bedingt wird.“ Aber „unsre Hebraisten versäumen es gemeinhin, sich durch das Fegfeuer der Grammatik hindurchzuarbeiten und lassen sich genügen mit einer abgestandenen altfränkischen Syntax; und begreiflich nimmt man noch weniger darauf Bedacht, durch fortgesetzte Lectüre den Sprachgebrauch zu studiren, sich in Geist und Sprache des Alten Testaments einzuleben und das Gefühl dafür zu schärfen, was wirkliches Hebräisch ist, und nicht blos um der Grammatik willen möglich.[1]) Auch sollte man, was gewöhnlich nicht geschieht, das Hebräische an der Prosa lernen, um es bei der Poesie zu verstehen, auf dass man wisse, was für den Hebräer Poesie war, und nicht nackte Prosa dichterisch übersetze oder umgekehrt. Wenn schliesslich die Ausleger des Alten Testaments vorab und einzig punktirte Texte lesen und das in der Punktation — und der Wortabtheilung — ausgedrückte Verständniss als selbst Text, dessen Richtigkeit ohne Untersuchung vorausgesetzt wird,

nicht das Geringste, eine durchaus charaktervolle Handhabung der eigenen Sprache, ein scharf zugeschnittener, mit möglichst wenig Worten Viel und Bedeutendes sagender Stil.“

[1]) Vgl. Dr. Egli a. a. O. S. 147: „Ich wüsste keinen Exegeten, welcher den Sprachgebrauch der Bibel, Alten wie Neuen Testaments, dergestalt in seiner Gewalt hätte wie Hitzig, alle Feinheiten der hebräischen Ewald'schen Grammatik in solchem Grade sich aneignend, dass der Schüler hierin wirklich über dem Meister ist, welcher, ohne es zu wissen, zuweilen gegen seine eigene Grammatik sündigt! Darum steht auch keinem wie Hitzig die schon so oft vernommene Klage an, dass noch heutzutage als Ausleger des Alten Testaments Solche das Wort nehmen dürfen, welche nicht einmal mit den Anfangsgründen der hebräischen Sprache vertraut sind, und denen in jedem andern Gebiete der Alterthumswissenschaft Stillschweigen auferlegt würde“; — und ebendas. VIII, 424: „In solcher geistigen Topographie — Kenntniss der hl. Schrift und ihres Sprachgebrauches — ist Hitzig nicht blos der Glanz seines Jahrhunderts, sondern der erste Exeget des Alten Testaments seit dem Bestande der christlichen Kirche.“

hinnehmen: so haftet all diesem Gebahren zum Voraus Akrisie an und die Exegese bleibt im Rabbinismus stecken".[1]) — Das Höchste und Letzte, was angestrebt werden muss, ist die Herstellung des ursprünglichen Bibeltextes, so, wie er aus den Händen der einzelnen biblischen Schriftsteller hervorgegangen. Zu diesem Zwecke — so lauten Hitzig's Forderungen weiter — müssen nicht nur die alten Versionen[2]) (und freilich auch die Rabbinen) zu Rathe gezogen, sondern es muss, wo diese Mittel nicht ausreichen wollen, selbst zur Conjectur geschritten werden. Und so war es denn auch einer seiner Lieblingsgedanken, mit dem sich Hitzig in seinen letzten Lebensjahren getragen und dem er gelegentlich der Generalversammlung der Deutschen morgenländischen Gesellschaft zu Heidelberg, als Präsident derselben, in seiner Eröffnungsrede am 27. September 1865 auch Ausdruck gab. „Es ist nunmehr an der Zeit, eine kritische Ausgabe des Alten Testaments zu unternehmen. Während die Klassiker, nicht nur griechische und römische, kritisch herausgegeben sind oder werden, selbst beim Neuen Testamente in diplomatischer Kritik grosse Leistung vorliegt: besitzen wir das Alte Testament nur in der recepta; und es ist übler mit ihm bestellt, als mit dem Elzevir des Neuen. Nun hat die Exegese, unbeirrt durch Einsprachen der Ignoranz, in vielen Büchern die Punktation und den Text selber bereits verbessert; aber die Aufgabe ist, über alle Bücher die kritische Praxis zu erstrecken, auf dem Grunde der Erklärung durch Conjectur einen berichtigten Text aufzustellen, und einen solchen auch herauszugeben, der neben dem überlieferten einhergehe und vervielfältigt werde."[3])

---

[1]) Hitzig, die Psalmen (Leipzig u. Heidelberg 1863) I, Vorrede S. III f. u. vgl. dazu Zeller's theol. Jahrbücher 1844, S. 269 ff.

[2]) Welchen Werth Hitzig in dieser Beziehung den LXX schon für Studirende und ihre exegetischen Uebungen beilegte, geht aus der scherzhaften Aeusserung hervor, mit welcher er die alttestamentlichen Interpretirübungen im theologischen Seminar zu Heidelberg zu eröffnen pflegte: „Meine Herren, haben Sie eine Septuaginta? wenn nicht, so verkaufen Sie Alles, was Sie haben, und kaufen sich eine Septuaginta!"

[3]) DMZ. XX, S. IV.

Anfänge und Vorbereitungen für eine solche kritische Textausgabe des Alten Testaments hatte Hitzig selber schon gemacht, und eine bedeutende Zahl von Emendationen in sein Exemplar der dreibändigen Textausgabe von Joh. Heinrich Michaelis (Halle 1720) eingetragen. Es sollte jedoch dem Manne, der, wie kaum ein Anderer, dieser grossen Aufgabe gewachsen gewesen wäre, nicht vergönnt sein, dieses von ihm selbst am lebhaftesten empfundene Bedürfniss erfüllt zu schauen, so wenig als er überhaupt die bessere Zeit, auf die er für das Studium des Alten Testaments stets hoffend immer wieder zurückkam, selbst noch erleben durfte. Doch konnte er wenigstens mit dem Bewusstsein aus diesem Leben scheiden, das Seine redlich für das Alte Testament gethan zu haben. Und wenn er gleichwohl verhältnissmässig wenig äussern Erfolg für seine eminenten Leistungen sehen durfte, zuweilen vielmehr recht Unangenehmes erfahren musste: so konnte er, der Mann von grossartiger Selbstgewissheit in seinen wissenschaftlichen Ueberzeugungen, mehr als jeder Andere sich selbst zum Troste sagen, was er gelegentlich seinen Gegnern als ernste Mahnung vor das Gewissen hielt: „Alttestamentliche Philologie und Wissenschaft ist nicht darnach angethan, von Jedermann richtig gewürdigt zu werden; und auch auf diesem Gebiete entscheidet darüber, wer Recht habe, keine Stimmenmehrheit. Vgl. Jes. 41, 6. 7."

Dass Hitzig von denselben Principien auch Anwendung machte bei Erforschung des Neuen Testaments, versteht sich von selbst. Wie er nämlich seine Studien nie blos auf das Alte Testament beschränkte, sondern sie auf den ganzen alten Orient, soweit dieser einigermassen durch Sprachen und Geschichte mit dem Alten Testament im Zusammenhang steht, ausdehnte[1]): so hat er, getreu seinem

[1]) Hierher gehören, ausser seiner Promotionsschrift: De Cadyti urbe Herodotea, Göttingen 1829, das inhaltsreiche Buch über die „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer," Leipzig 1845, worin er das Indogermanenthum der Philistäer und ihre Verwandtschaft mit den alten Griechen (Pelasgern) mit siegreichen Waffen vertheidigte; sowie seine zahlreichen epigraphischen Arbeiten, z.B. „Die Erfindung des Alphabets" Zürich 1840, „Die Grabschrift des Darius zu Nakschi Rustam" Zürich

eigenen, oft wiederholten Satze: „Das Neue Testament ist nicht zu verstehen ohne das Alte" — allmälig vom Alten Testament her zugleich auch im Neuen sich angesiedelt, theils um über einzelne Schriften desselben ziemlich regelmässig wiederkehrende Vorlesungen zu halten [1]), theils auch um die Resultate dieser seiner Studien der Oeffent-

---

1847, „Die Grabschrift des Eschmunazar" Leipzig 1855, „Die Inschrift des Mesha, Königs von Moab," Heidelberg 1870, — und die stark widersprochene Schrift über: „Sprache und Sprachen Assyriens," Leipzig 1871, worin Hitzig den Beweis antritt für die schon früher mehrfach öffentlich ansgesprochene und bis zu seinem Ende festgehaltene Behauptung, dass die Sprache der assyrischen und babylonischen Keilinschriften nicht eine semitische, sondern eine indogermanische sei; vgl. seine Vorrede zu der 3. Auflage der „Zwölf kleinen Propheten"; die schon erwähnte Eröffnungsrede in der Heidelberger Generalversammlung der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, DMZ. XX, S. VIII f.; Schenkel's Bibellexikon I, 339, und „Geschichte des Volkes Israel" II, S. IV; Heidelberger Jahrbücher 1872, Nr. 43, S. 673 f. An seinen Frennd und Verleger, Sal. Hirzel in Leipzig, schrieb Hitzig damals, unter dem 6. Mai 1871: „Die Zweifel, welche E. Renan gegen das Verfahren der Herren Rawlinson, Hincks, Oppert u. s. w. im Journal des Savants erhoben hat, finden hier (in der Schrift: „Sprache und Sprachen Assyriens") eine oft dreifache Bestätigung durch positiven Nachweis, zu welcher Sprachengattung das Assyrisch-Babylonische gerechnet werden müsse"; und wieder am 20. Mai 1871: „Empfindlich ist es meinem Patriotismus, dass der einzige Mensch ausser meiner Wenigkeit, welcher dem ganzen Schwindel nicht blos vag zweifelnd, sondern mit festem Blicke ins Gesicht gesehen hat, der Franzose E. Renan sein muss. Selbst der alte Ewald streckt jetzt halb und halb die Waffen; er soll sich, wenn das Büchlein erscheint, verwundern."

Auch die Anfänge eines türkischen Wörterbnchs wurden in Hitzig's Nachlass vorgefunden. Und noch ist dem Herausgeber dieser Schrift das Bedauern in gutem Gedächtniss, welches Hitzig ihm gegenüber einmal im Gespräche darüber äusserte, dass er nicht dazu gekommen, auch in die slavischen Sprachen und Literaturen einzudringen, aus denen sicherlich manches Goldkorn für die bibl. Wissenschaft zn holen sei.

[1]) Bereits vor 1835 hatte er sogar eine Vorlesung über das Leben Jesu ausgearbeitet und den Plan zu einer kritischen Geschichte Jesu entworfen. Und als nach dem „Züriputsch" Johann Peter Lange, „der theologische Fenerwerker," wie Hitzig ihn nannte, als Professor des Nenen Testaments in Zürich einzog, da las er vollends erst recht die neutestamentlichen Fächer; s. Hausrath, David Friedrich Strauss I, 194. 412.

lichkeit zu übergeben. So reklamirte Hitzig schon 1837, als von Berlin her die Lösung des apokalyptischen Zahlenräthsels (Apok. 13, 18) publicirt wurde und in der theologischen Welt grosses Aufsehen erregte, diese Lösung in dem bereits genannten Sendschreiben „Ostern und Pfingsten zur Zeitbestimmung im Alten und Neuen Testament" als seine Entdeckung[1]), „und wer den spürenden Geist und den stolzen Wahrheitssinn des Mannes kannte, der war wenigstens darüber nicht im Zweifel, dass auch ihm diese Lösung selbständig gelungen war. Ebenso selbständig in seiner Forschung trat Hitzig in dem Buch: „Ueber Johannes Markus und seine Schriften", Zürich 1843, auf, worin er einerseits die sogenannte Markus-Hypothese wieder aus ihrer Vergessenheit hervorholte und, namentlich gegenüber der Griesbach-de Wette'schen Benutzungs-Hypothese, wissenschaftlich begründete, und andrerseits den Beweis, hauptsächlich auf sprachlichem Wege, zu führen suchte, dass Johannes Markus, der Verfasser unsers zweiten Evangeliums, auch die Apokalypse verfasst haben müsse: eine bis auf den heutigen Tag fast allgemein widersprochene, aber noch nicht widerlegte Hypothese, die jedoch auch nicht ohne Zustimmung blieb.[2])

Kaum dass Hitzig in seiner zweibändigen „Geschichte des Volkes Israel" (Leipzig 1869) mit einer Reihe von Ergebnissen aus seinen mehr als dreissigjährigen biblischen Studien abgeschlossen hatte, liess er alsbald, gleichsam als „Anhang oder Nachtrag" dazu, die Broschüre: „Zur Kritik Paulinischer Briefe", Leipzig 1870, folgen, worin er mehrere kritische Fragen über den Philipper-, Kolosser- und Epheserbrief abhandelt[3]) und insbesondere nachweist, dass der

---

[1]) S. 3 f.; und „Ostern und Pfingsten im zweiten Dekalog" S. 4 f.: gegen Benary in Br. Bauer's Zeitschr. f. specul. Theol. I. Bd., S. 205 f., Berlin 1836, und in d. Allg. Literaturzeitung v. August 1837, sowie gegen N. N. im Rheinwaldischen Repertorium 1837, S. 208 ff.

[2]) Vgl. die Haller Allg. Literaturzeitung 1843, Nr. 188; Weisse in der Neuen Jenaer allg. Literaturzeitung 1843, Nr. 223 ff., und Schneckenburger im Rheinwald'schen Repertorium 1844, S. 97 ff.

[3]) In einem Briefe vom 31. März 1867 an S. Hirzel in Leipzig schrieb Hitzig: „Den Gedanken, dass die Paulinischen Briefe interpolirt

italische Verfasser des erstgenannten Briefes des Römers Tacitus Agricola gelesen hat, ähnlich wie auch der hellenistische Judenchrist, welcher den Hebräerbrief schrieb, des Juden Josephus Archäologie kannte.

Wenn Hitzig in diesem Schriftchen, anknüpfend an diese Resultate, Klage darüber führt: „Die Theologen lesen die Klassiker nicht so, wie sie sollten, und die Philologen kümmern sich gemeinhin zu wenig um das Neue Testament“ — so hatte er wenigstens ein Recht zu solcher Rede. Wie ihm, dem umfassenden Geiste, nichts Menschliches fremd geblieben, hat er in schöner, sinniger Weise noch während seines letzten Sommers (1874) bewiesen in seinem „Triphyllon in den Ehrenkranz des Prälaten der evangelischen Landeskirche Badens, Dr. J. Holtzmann, überreicht bei dessen Jubelfeier“, worin er nicht nur zwei biblische Stellen, eine alt- und eine neutestamentliche, sondern auch mehrere Stellen aus Tacitus emendirte und den Namen der „Germanen“ in ein neues Licht stellte. Trug er sich doch bis zu seinem Ende sogar mit dem Gedanken, die Schriften des Horaz, über welche er zuweilen auch Vorlesungen gehalten, in kritisch berichtigtem Texte herauszugeben.[1]) Wie

---

seyen, besprach ich mit W. (Weisse) ao. 1854 in Zürich. Wir waren Beide unabhängig darauf gekommen; er schickte mir nachher ein Mémoire, welches zeigte, dass regelmässig, was ich für echt, er für unecht hielt, und umgekehrt. Wenigstens constatirte sich so der Mangel an Zusammenhang und Gedankenfolge.“ Nun berichtet Dr. E. Sulze auf S. 1 seiner Einleitung zu den von ihm herausgegebenen „Beiträgen zur Kritik der Paulinischen Briefe“ von Chr. H. Weisse (Leipzig 1867), dass Weisse sein Manuscript ehemals einem „der bedeutendsten Gelehrten, auf dessen Urtheil er den grössten Werth legte“, zur Ansicht vorgelegt habe, und knüpft daran die Vermuthung, dieser Gelehrte sei sicher kein anderer gewesen als Lachmann. Kraft der vorstehenden brieflichen Mittheilung wird es vielmehr Hitzig gewesen sein.

[1]) Es ist keine Uebertreibung, wenn Dr. Egli bei Hilgenfeld a. a. O. VII, 147 sagt: „Hitzig habe ich immer neben die grossen Philologen des klassischen Alterthums gestellt, neben einen Valckenaer und Wolf und Niebuhr; und in seinen im Rheinischen Museum erschienenen Emendationen zu Aeschylus hat er wirklich gezeigt, dass in Kenntniss des griechischen Sprachgeistes er es getrost mit Jedem aufnehmen könne“; — oder wenn er a. a. O. VIII, 432 „sich wiederum

ihn aber, den vielseitigen Gelehrten, seine Neigung immer wieder dem Alten Testamente zuführte, das beweisen seine beiden letzten literarischen Leistungen „über die Gottesnamen im Alten Testament" und „zur Wortkritik im Alten Testament" in Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie (XVIII, 1 ff., 190 ff.): Aufsätze, die zugleich erinnern mögen an die vielen Abhandlungen und Recensionen, welche er in dieser und in andern Zeitschriften — den theologischen Studien und Kritiken, der Hallischen Literaturzeitung, der Jenaer allgemeinen Literaturzeitung, der Zürcher wissenschaftlichen Monatsschrift, dem Literarischen Centralblatt, in Zeller's theologischen Jahrbüchern, den Heidelberger Jahrbüchern, in Merx Archiv für Erforschung des Alten Testaments, der Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, auch in den Jahrbüchern für Philologie und Pädagogik, und in dem Museum für Philologie — niedergelegt hat.

Eine gründliche, umfassende Gelehrsamkeit und weitreichende Belesenheit war es, über welche Hitzig gebieten konnte und womit er, der gewandte Kritiker und Exeget, seine Schriften und seine Vorträge schmückte; womit er jedoch noch viel mehr hätte glänzen können, hätte ihn sein einfacher Sinn und seine, wir möchten sagen, stolze Bescheidenheit nicht davon abgehalten. Es war ihm, dem biedern Charakter, ja niemals um seine Person, immer nur um die Sache zu thun, um Erkenntniss und Verbreitung der Wahrheit, und diesem erhabenen und einzigen Zweck

---

eines Hitzig freut, welcher in Rom und Griechenland und im Orient zu Hause ist wie in seiner Heimath, den Titel des: ὁ πάνυ noch eher verdienend als Gottfried Hermann; — oder wenn er im Hinblick auf Hitzig's Hiob-Commentar a. a. O. XVII, 571 diesen Gelehrten mit Eduard Zeller zusammenstellt, welchem man gelegentlich seines Werkes der Geschichte der griechischen Philosophie mit Recht nachgerühmt habe, der Verfasser dieses Werkes sei, was man wolle, bald Philolog, bald Philosoph, bald Kritiker, bald Exeget, und daran die Behauptung knüpft: „Das trifft Alles in ebenso hohem Grade bei Ferdinand Hitzig zu, nur dass hier der Philolog den Theologen und Kirchenrath ablöst, oder beide sich freundlich die Hand reichen; beide durchweht vom gleichen Geiste frommen Studiums und strengster wissenschaftlicher Sittlichkeit, welche uns die Werke des Verfassers so lieb machen."

sollten und durften persönlich glänzende Begabung und Gelehrsamkeit nur als Mittel dienen. Wie es ihm wirklich nur um die *reine biblische Wahrheit* und die Erkenntniss derselben zu thun war, darüber sprach er sich öfters in schöner, hie und da freilich auch in schneidiger Weise und mit gewaltigen Worten aus; Letzteres denen gegenüber, welche in vermeintlich christlichem und dogmatischem Interesse glaubten, das einfache Bibelwort meistern zu sollen und vielmehr in dasselbe *hineinlegen* als dasselbe *auslegen* zu dürfen. So sagt er z. B. in der Vorrede zu seinem Jeremia-Commentar: „Ich habe mich ernstlich bemüht, in den Zuständen und Anschauungen einer fernen hinabgesunkenen Welt heimisch zu werden, aus ihnen nach der Analogie des Geistes überhaupt das Denken des Autors zu begreifen, und von da aus seine Worte aufzusuchen, zu deuten und auch zu würdigen. *Ich kann nichts dafür, wenn später und anderwärts erwachsene dogmatische Sätze aus dem Alten Testamente auf ehrlich wissenschaftlichem Wege sich nicht wollen beweisen lassen.* Auf anderem in Selbsttäuschung dies leisten zu wollen, bin ich nicht gemuthet, überlasse es vielmehr Andern, aus der Vogelperspective eines angeblich höheren theologischen Standpunktes — *welcher von jeher die Exegese verdorben hat* — auf das Alte Testament herniederzusehen .... Und so möge denn auch dieser Commentar dazu mitwirken, dass das dumpfe, gedankenlose Anstarren der Bibel, in welches die Geister zurückzubilden so mancherlei Streben zusammentrifft, immer mehr dem richtigen Verständnisse und einer begründeten Anerkennung den Platz räume.“ Solche mannhafte Worte des gewissenhaften Gelehrten haben einen um so höhern Werth, weil sie in die theologische Welt hineingerufen wurden zu einer Zeit, da dieser die finsterste Reaction sich bemächtigt hatte. Hitzig konnte sich eben einmal nicht zu dem Glauben versteigen, „dass eine unredliche Exegese eine christliche, oder gar vorzugsweise christlich sei“; er konnte nicht glauben, „dass vom Sinken des Bibelstudiums die Geschichte einen Fortschritt der Theologie datiren werde“. Verhasst war ihm im Grunde seiner Seele jenes „leichtfertige Literaten-

thum, welches vom wissenschaftlichen Sinn und Fleiss keinen Begriff hat, auch keine Achtung davor, aber nach Umständen ein frommes Gesicht schneidet". „Hätt' ich jemals — so ruft er 1869 wiederum aus — mich versucht gefühlt, meine wirkliche Meinung zu verleugnen, so wär' es mir nicht mehr der Mühe werth jetzt in meinem Alter. Die Wahrheit wird schon genug gefälscht und gemodelt; — ich will nicht von der Partie sein!"

In solchen Worten spricht nicht nur der gelehrte Theologe, sondern der Mensch, der charakterfeste Mann, der überzeugungstreue, seines Glaubens gewisse Christ. Und damit berühren wir die bei weitem köstlichste und werthvollste Seite an dem Wesen dieses seltenen Mannes: seinen goldreinen, edlen Charakter.

Was Ferdinand Hitzig als Menschen auszeichnete, das war die vollkommene Lauterkeit seines Wesens. Wie er in der Wissenschaft nach Wahrheit strebte und durch Nichts in diesem Streben sich Halt gebieten liess, so hat er auch im Leben stets und überall der Wahrheit die Ehre gegeben. Alle die mit Hitzig je in Berührung kamen, seien es Freunde oder Gegner, können sich gewiss keiner, auch nicht einer kleinsten und unbedeutendsten Einzelheit erinnern, aus der hervorginge, dass er irgend einmal eine Unwahrheit, eine wissentliche Täuschung für erlaubt gehalten hätte. Kleine Unehrlichkeiten, die mancher sonst anständige Mensch sich gestattet, Nothlügen, conventionelle Heucheleien, all das war ihm fremd; er liess sich z. B. niemals verleugnen, wenn es ihm unbequem war, einen Besuch zu empfangen, und nie hätte er es zugegeben, dass, wenn s. Z. in den Sommerferien die gewöhnliche Familienreise von Zürich nach Lörrach unternommen wurde, an der Grenze zollpflichtige Gegenstände unrichtig angegeben würden. Auf sein Wort konnte man bauen, und wer den Mann näher kannte, der müsste es als eine Versündigung gegen dessen Andenken rügen, wenn Jemand unterstellen möchte, dass je eine Unwahrheit über seine Lippen gekommen.

Hitzig hatte aber eben auch den Muth der Wahrheit und war ein tapferer Mann, welcher zu dem stand, was er

als wahr und recht erkannt hatte. Wo Etwas geschah, was unwahr, unrecht oder irgend unerlaubt war, da hat er aus seiner Missbilligung nie ein Hehl gemacht; ja er hat sie oft genug deutlich und scharf ausgesprochen, wo andere furchtsamere Leute schwiegen; er konnte sich nie dabei beruhigen, dass ihn die Sache persönlich nicht weiter berühre; er hasste das Unrecht viel zu sehr, als dass er es hätte schweigend hingehen lassen können[1]); ja er fuhr wohl noch in seinen alten Tagen geradezu leidenschaftlich auf, wenn ihm Etwas zu Gesicht oder zu Ohren kam, was unrecht war[2]). Dies zeigte sich in grossen wie in kleinen Dingen und hat ihm wohl auch ab und zu einmal Unannehmlichkeiten bereitet.

Zusammenhing diese Energie in der Bekämpfung alles Unrechts, diese Tapferkeit seines Wesens mit einem starken Selbstgefühl. Er war sich namentlich seiner Bedeutung als Gelehrter wohl bewusst und hat diesem Bewusstsein auch unverhohlen Ausdruck gegeben. So war er auch ein Feind aller Servilität, und wo er solche bei Andern fand, da hatte er seiner Verachtung kein Hehl. Wirklichem Verdienst dagegen hat er seine Hochachtung nie versagt und, was Andere Tüchtiges leisteten, stets neidlos anerkannt. Er ist eben durch und durch wahr gewesen.

Das Alles ist freilich seinen Freunden, und wohl auch seinen Feinden, nicht unbekannt. Weniger bekannt dagegen ist der Natur der Sache nach, mit welcher Innigkeit und Treue er alle die umfasste, welche seinem Herzen nahe standen, seine Gemahlin und seine Kinder, seine Verwandten und seine Freunde[3]). Erst noch in neuester Zeit schrieb Hitzig's Sohn dem Verfasser dieser Skizze: „Ich kann mich kaum der Thränen erwehren, wenn ich an unser trautes

---

[1]) Ein Manchestermann ist Hitzig bei all seiner Freisinnigkeit nicht gewesen; das grundsatzlose Laissez-faire verachtete er im Innersten seiner Seele.

[2]) So entfuhr ihm einmal das geflügelte Wort über einen berühmt gewordenen Mann: „Er lügt; und das Traurigste ist, dass er gar nicht weiss, wann er lügt."

[3]) Vgl. die Beilagen, Briefe 1. 2. 16 ff., besonders den 18.

Familienleben zurückdenke, an meine herrliche Mutter, die dem Vater eine so treffliche Gattin war, und zumal wenn ich an all die tausend Beweise zärtlichster und selbstlosester Liebe denke, mit der er uns Kinder beglückte. Unsere Schmerzen waren auch seine Schmerzen und unsere Freude war seine Freude; wie besorgt war er um unser leibliches und geistiges Wohl; wie ängstigte er sich, wenn uns irgend Etwas fehlte, und wie froh leuchtete sein Auge, wenn er uns wieder geborgen wusste!" Verfasser kann nicht umhin, hier das Geständniss zu machen, wie er manchmal mit stillem Neide und im Innersten der Seele ergriffen, die freundlichen und glückstrahlenden Augen eines solchen Vaters beobachtete, wie sie zärtlichsten innigsten Blickes auf seinem Sohne ruhten, wenn wir drei zuweilen Abends — o der herrlichen Stunden! — im Kaffee Leers zu Heidelberg beim Bier zusammensassen. — Auch der ganze grosse Kreis der Verwandten hatte in Hitzig's Herzen eine gesicherte Stelle und es war ihm ein Bedürfniss, von Zeit zu Zeit bei ihnen die Runde zu machen und die alten Beziehungen wieder aufzufrischen, und wenn es irgend zu helfen oder zu rathen gab, so liess er es nie an sich fehlen. Ebenso war er ein Freund seiner Freunde. Wen er einmal liebgewonnen hatte, von dem liess er nimmer los. Er hat manchen Freund gehabt und aller Schicksal mit warmer Theilnahme verfolgt; so erinnern sich seine Hinterbliebenen noch deutlich, wie gedrückt und bekümmert er war, als einem seiner ältesten und treuesten Freunde, dem Dompastor Gustav Nieter in Bremen, ein blühendes Kind um das andere wegstarb, und wie furchtbar schwer es auf ihm lastete, als Nieter selbst, als Häusser in Heidelberg und Pfeuffer, sein Münchener Freund von Zürich her, ins Grab sanken.

Doch verstand es Hitzig auch, männlich gegen den Schmerz zu kämpfen, und wenn er auch in den letzten Jahren oft klagte, dass seine liebsten Freunde ihm hinwegstürben oder aber, wie Löwig in Breslau und Zeller in Berlin, in fast unerreichbare Ferne hinwegzögen, so dass es immer einsamer um ihn her werde, so hat er doch von einer senectus morosa nichts an sich gehabt. Gegen diese

half ihm seine angeborene Neigung zum Frohsinn und zur Heiterkeit. Es musste schon schlimm stehen, wenn es gar lange dauerte, bis sein Humor durchbrach. Und was war das für ein köstlicher Humor; wie verstand er es harmlos zu necken, wen er lieb hatte; wie unerschöpflich war die Menge der Scherze und Witze, die ihm in jeder guten Stunde zu Gebote standen, und wie vortrefflich wusste er zu erzählen!

Diese gute Laune konnte — allerdings nur momentan — gestört werden, er konnte sich ärgern weit über das der Sache entsprechende Mass hinaus, wenn irgend eine Unregelmässigkeit die gewohnte Ordnung seines Lebens störte, wenn Jemand einen Hund mitbrachte in ein öffentliches Local, wo er jeden Abend zur selben Stunde, abgesondert an einem Tischchen allein und unbekümmert um das Treiben rings um ihn her, sein Bier trank und dazu zuerst die Zeitung, dann irgend einen alten Rabbinen oder neuen Exegeten las, für den die regulären Arbeitsstunden des Tages „zu gut" gewesen wären, u. dgl. Freilich war er immer bald wieder beruhigt und sagte dann wohl, er habe eben kein Fischblut in den Adern, oder, er sei eben ein „Hitzig". Diese Reizbarkeit milderte sich mit dem Alter, wie er sich denn auch oft und froh dahin äusserte, dass er, je älter er werde, mit um so grösserer philosophischer Ruhe in das Getriebe der Welt schaue und dass er, was etwa von Leidenschaften in ihm gewesen sei, von sich abgethan habe.

Angesichts solch hoher Charaktervorzüge hat es daher Dr. Hausrath in seiner Gedächtnissrede auf Ferdinand Hitzig mit vollem Recht hervorgehoben: „Nicht was ein Gelehrter weiss, sondern was er ist", das gilt er bei seinen Zeitgenossen. „In der schweren Zeit, die zuletzt über Hitzig und seine Familie hereinbrach, da ist offenbar geworden, wie viel der Mann Allen galt, denen er jemals persönlich nahe getreten. Die vollkommene Wahrhaftigkeit und Rechtschaffenheit seines Charakters waren es, die Hitzig die Achtung auch derer erworben, denen seine Studien ferne lagen. Eine gerade, durch und durch tapfere Natur, waren ihm alle krummen Wege, alle künstlich gemachten Erfolge,

alles zweideutige Wesen zuwider. Aber jedem guten Gewissen war wohl in seiner Nähe." Wie ein „reinigendes Bad" wirkte die persönliche Begegnung mit ihm. Die sittliche Wirkung, die von diesem biederen und energischen Charakter ausging, besonders auf die Studirenden, war mindestens ebenso tief und ebenso wichtig, als die wissenschaftliche. Sein wahrhaftiger, treuer Charakter, sein Herz ohne Falsch, sein reiches Gemüth hätte nicht gerechter und treffender geschildert werden können, als es die beiden Stadtgeistlichen von Heidelberg, Schellenberg und Hönig, in ihren Leichenreden gethan haben.[1]) „Man hat ihm gern in die Augen gesehen!" so sprach es bei Hitzig's Begräbniss einer seiner Collegen aus. In dem eigenthümlichen Glanze seiner Augen that sich licht und freundlich das Gemüth des Mannes kund, das um so reicher war, je weniger er über Gefühle Worte machte. Dieses sein reiches Gemüth, verbunden mit einem schönen Sinn für Geselligkeit, machten die hagere, teutonische Professorengestalt — den ächten Repräsentanten einer nunmehr verschwundenen Gelehrtengeneration — zu einer stets willkommenen Erscheinung im Kreise der Bekannten aus früheren und späteren Jahren, in der Schweiz und in Deutschland; und seine köstliche Unterhaltungsgabe, sein treues Gedächtniss, das ihm nie den Dienst versagte, und besonders sein stets schlagfertiger Witz liessen ihn jederzeit Altes und Neues aus dem Schatze seiner reichen Lebenserfahrung zur Erheiterung seiner Freunde hervorbringen.[2]) Dabei verband

---

[1]) Siehe Beilagen I.

[2]) Selbst in seinen Commentaren liess der geistreiche Gelehrte hie und da seinen Witz spielen zum Anstoss und Aerger für die dadurch getroffenen Zunftgelehrten, denen, z. B. Delitzsch (welcher Hitzig sogar als „den Heinrich Heine der biblischen Kritik" zu bezeichnen für recht fand), von Dr. Egli a. a. O. VIII, 436 f. jedoch ein für allemal gesagt worden ist, „dass Hitzig keine Witze macht über die Bibel selbst, wohl aber über solche Ausleger, welche Gott der Herr aus lauter Gnade und Barmherzigkeit express erschaffen hat, damit der ernste strenge Gelehrte bei seiner heissen Arbeit zuweilen auch Etwas zu lachen habe." — Nicht zum Mindesten ist es mit diese Gottesgabe des Humors, von der er einen so reichlichen und glücklichen Gebrauch zu machen wusste, gewesen,

sich übrigens bei ihm oft auch hoher Ernst mit fröhlichem Spiele. So z. B. konnte er zuweilen, wenn das Gespräch auf sein Lieblingsstudium, das Hebräische, kam, halb Scherz halb Ernst es aussprechen: „Bemerken Sie, meine Herren, man kann in Deutschland nur an zwei Orten ordentlich Hebräisch lernen, in Göttingen bei Ewald und hier bei mir; da aber Ewald nicht mehr liest, so kann man es nur noch bei mir lernen." Oder: „Bald wird das Hebräische in Deutschland aussterben; wie Viel sollte ich noch schreiben, denn bin einmal auch ich gestorben, so ist Keiner mehr da, der recht Hebräisch kann". Man konnte es öfters von ihm hören, dass er sich über irgend einen Orientalisten dahin aussprach: „Ja ja, Arabisch kann er, aber Hebräisch kann er nicht."[1]) Wie oft hat Hitzig aber auch das Hebräische für eine wirklich schwere Sprache erklärt! Je

welche Hitzig zu einer nngemein beliebten und verehrten Persönlichkeit auch bei der akademischen Jugend machte. Es war für die Studenten immer ein Fest, wenn die hohe Gestalt Hitzig's bei gewissen Gelegenheiten sich unter ihre fröhlichen Schaaren mischte; und wenn diese Gestalt sich gar erhob, um in ihrer launigen humoristischen Weise einen Spruch zu thun, da folgte seinen Worten jedesmal unendlicher Jubel. Welcher Zuhörer hätte sich nicht ergötzt an Hitzig's geistreichen Toasten auf die „Philister", anf die er (Hitzig) sich am besten verstehen müsse, sintemal er ja ein ganzes Buch über die Philister geschrieben habe; oder an seiner Bierrede über den „Teufel als auch eine theologische Persönlichkeit" mit Bezug auf den „Kuckuk und seinen Küster" im Studentenliede: „Bekränzt mit Lanb etc.", oder an seinem Toast auf seinen bei einem Festschmause neben ihm sitzenden Freund Häusser, der vorher die Theologie als im abnehmenden Mond begriffen dargestellt hatte und den er, als „zu der angegriffenen Zunft gehörig", alsbald zum Beweis dafür, dass es mit der Theologie gewiss nicht so aussichtslos bestellt sei, hochleben liess als den leibhaftigen und vollgültigen Zeugen davon, „dass ein verdorbener Candidat der Theologie noch ein berühmter Historiker werden könne"; oder auf seinen Freund Knies, der aus einem Oberschulrathsdirektor wieder Professor geworden war, unter Anspielung auf das Bibelwort: „Er ist geworden wie unser Einer!" — oder anf die Theilnehmer an der Jubelfeier des 25jährigen Bestehens des Heidelberger Predigerseminars, denen er ihre freundliche Theilnahme „zur Gerechtigkeit angerechnet werden" liess.

[1]) Vgl. Gesch. d. Volkes Israel II, S. VI: „ich bemerke, dass gelegentliche Razzia ins Alte Testament von Seite eines Arabisten wenig fördert."

nachsichtiger er eben deshalb gegen seine Schüler war, desto strenger war zugleich sein Urtheil gegen die Lehrer und gegen diejenigen, welche zu Hütern und Pflegern des Wissens bestellt waren. Einem Studirenden, der bei einer praktischen Uebung sich durch sehr geringe sprachliche Kenntnisse auszeichnete, mochte er darum zornig zurufen: „Ei, bei wem haben Sie denn Ihr Hebräisch gelernt? lassen Sie sich doch Ihr Geld wieder zurückgeben!“ Wie treu und herzlich gut er es mit seinen Studenten meinte, das beweist seine Freundlichkeit, mit der er, dessen Zeit ganz genau nach der Uhr eingetheilt war, gleichwohl jederzeit junge strebsame Leute zu sich einlud. Es freute ihn sichtlich, wenn seine jungen Freunde von dieser Erlaubniss Gebrauch machten und sich bei ihm in dieser oder jener Angelegenheit einen Rath oder Belehrung erbaten. Mit der grössten Liebenswürdigkeit unterbrach er seine schwierigsten Untersuchungen und hörte wohlwollend das Anliegen an, das man ihm vortrug, und niemals ging man ohne Gewinn von ihm. „Wenn ich so — schreibt ein Schüler Hitzig's — eine halbe Stunde in belebtem Zwiegespräch mit dem verehrten Manne zubringen durfte, so war mir das jedesmal ein hoher geistiger Genuss und man trug viel davon für Wissenschaft und Leben. Da war nichts von jener Kleinlichkeitskrämerei und Klatschsucht, jenem niedrigen Ausspähen der Schwächen Anderer, sondern sein Urtheil auch über Personen war immer milde, gerecht, einfach und gerade wie er selbst.“ Sein gutes theilnehmendes Gemüth zeigte sich auch darin, dass er es während seiner zweiten Heidelberger Zeit ablehnte, Mitglied der theologischen Prüfungscommission zu werden, weil ihm die Examennoth mancher Candidaten zu sehr zu Herzen ging; und so oft er sich an dem sogenannten Tentamen betheiligen musste, da konnte er kaum Etwas zu Mittag essen, zumal wenn ein Unglücklicher durchgefallen war.

Wie es also ein heiteres, treues und menschenfreundliches Gemüth war, das Hitzig besass, so ist es auch ein durch und durch frommes Gemüth gewesen.

Man muss seine Vorträge gehört haben über Alttestamentliche Theologie; man muss ihn haben reden hören

über die geistige Jahve-Religion Israels,[1]) über die religiösen und sittlichen Geistesströme, die im Alten Testamente frisch und rein und ungetrübt fliessen; man muss die Begeisterung des Mannes gesehen haben, wenn er vom reinen Urevangelium sprach, wie es unmittelbar aus der Brust Jesu gekommen, oder wenn er bei Erklärung Paulinischer Briefe von dem hohen überlegenen Geiste und dem reichen und weiten Herzen des Apostels Paulus redete: — um den unvergleichlichen Mann nach dem ganzen Reichthum seines innersten Wesens und Lebens schätzen und würdigen zu können. Wer das unschätzbare Glück gehabt, zu den Füssen dieses einzigartigen Lehrers zu sitzen, der konnte sich der Ueberzeugung nicht verschliessen: in diesem Manne hat sich mit dem dogmatisch freiesten Denken des wissenschaftlichen Theologen die reinste Sittlichkeit und innigste Frömmigkeit des Christen vereinigt.[2]) Und mit welcher Liebe er dabei der evangelischen Kirche, deren Unvollkommenheiten und Mängel er freilich am wenigsten verkannte, zugethan war, dess Zeugniss ist die Thatsache, dass er, der stille Gelehrte, der sonst so ungern seine Studirstube verliess, um auf den Markt des öffentlichen Lebens zu treten, dennoch dreimal an den Berathungen der Generalsynode der evangelischen Landeskirche Badens thätigen Antheil nahm, wie er denn auch bis zu seinem Ende dem deutschen Protestantenverein und dem wissenschaftlichen badischen Predigerverein als Mitglied angehörte.

„Es ist ein Grosser gefallen in Israel!“ so hat ein Schüler Hitzig's auf die Kunde hin von dessen Tod an den Verfasser dieser Lebens- und Charakterskizze geschrieben. In der That, Hitzig war eines Hauptes länger als andere Männer dem Geiste nach, wie König Saul dem Leibe nach; er war ein König im Reiche des Geistes, ein Mann reich an Lebenserfahrung und Lebensweisheit, wie Salomo. Wenn aber dieser glorreichste König Israels in seinem Alter thöricht wurde, so glich Hitzig vielmehr Mose, jenem ehrwürdigen

[1]) Vgl. z. B. seine „Geschichte des Volkes Israel“ I, 2. 3.
[2]) Vgl. auch in den Beilagen den 15. und 20. Brief.

Gottesmanne, dessen Augen nicht dunkel wurden in seinem Alter und dessen Kraft nicht verfiel. Und ein Hohepriester ist er gewesen gleich Aaron, mit „Licht und Recht" auf der Brust, oder vielmehr: in der Brust. Und kraft dessen ein rechter, ächter Prophet, ein treuer Diener der Wahrheit, auf deren endlich sieghafte Macht er unbedingt vertraute, auch in den trübsten Zeitläufen nicht verzweifelnd. Und auch hierin glich er jenem grössten Propheten des alten Bundes, dass er, wenn er auch eine neue Zeit, wie Mose das Land der Verheissung, nicht mehr erleben durfte, doch an der Hoffnung festhielt, dass eine neu erwachende, treue und redliche Bibelforschung auch wieder eine neue Zeit für Theologie und Kirche heraufführen werde.

Einst ist — auch in wenig aussichtsvollen Tagen — dem Seher Daniel das Gotteswort geworden: „Die Lehrer werden leuchten wie des Himmels Glanz, und die, so Viele zur Gerechtigkeit wiesen, wie die Sterne immer und ewiglich." Diese Aussicht gilt in hervorragender Weise auch von unserm verklärten Freunde. Ein Lehrer ist er gewesen in Wort und Schrift, der Seinesgleichen nur wenige hat; und zur Gerechtigkeit hat er geführt durch seine ehrliche Wissenschaft und durch seinen lautern Charakter, dem die Wahrheit das höchste Gebot und einzige Autorität gewesen, die er verkündigt, zu der er gestanden furchtlos und treu sein Leben lang. Und sind es derer, die diesen Lehrer gehört und sich durch ihn zur Wahrheit und Gerechtigkeit haben führen lassen, auch nicht gar „Viele", so wird es den Wenigen eine um so heiligere Pflicht sein, an den Grundsätzen ihres Lehrers festzuhalten. „Wir sollen die Wahrheit nicht nur suchen, sondern auch sagen, um so lauter sagen, wenn die Befugniss dazu bestritten werden will. Diese unsere Pflicht ist unser Recht." Das haben denn auch seine Schüler am Grabe ihres hochverehrten Lehrers gelobt, in dankbarster Erinnerung daran, was er ihnen als Gelehrter, noch mehr: was er ihnen als Mensch gewesen.[1]) In der protestantischen Wissenschaft wird Hitzig

[1]) Selbst Theodor Keim hat im Januar 1875 die 2. Auflage seiner 3. Bearbeitung der Geschichte Jesu die Widmung gegeben: „Zum Ge-

als einer ihrer edelsten Söhne fortleben. Sein Andenken wird Jeder segnen, der das Glück hatte, diesem unvergleichlichen Manne im Leben näher zu treten.

dächtniss von Ferd. Hitzig, dem schlichten Manne ohne Furcht, dem treuen Freunde ohne Falsch, dem Ruhme Zürichs und Heidelbergs, dem kühnen rastlosen Bauherrn biblischer Wissenschaft."

B e i l a g e n.

I. Beerdigungsreden.

1.

Ansprache bei der Beerdigung des Herrn Geh. Kirchenraths Prof. Dr. Hitzig.

(Vor der Verbringung des Sarges in die Kirche, im Hause gehalten von Stadtpfarrer Schellenberg.)

Hochverehrte Trauerversammlung!

Wieder sind wir in diesem Trauerhause versammelt, ein neues Opfer hat Gottes unerforschlicher Rathschluss gefordert. Vor acht Tagen die Mutter, heute der Vater des Hauses! Verbunden wie im Leben, so verbunden nun im Sterben.

Indem wir nun aber die sterbliche Hülle des Entschlafenen auf dem letzten Wege hienieden begleiten, wollen wir doch nicht scheiden aus diesem Hause, ohne an dieser Stätte, die ein so schönes Familienleben umschloss, dem Scheidenden noch ein Abschiedswort nachzurufen. Vor uns trete noch einmal sein Bild!

Und gewiss werden wir sein Wesen, sein Wirken und sein Ernten nicht treffender zeichnen, als mit dem Worte der Offenbarung, das heute an dem Entschlafenen sich erfüllt, mit dem Worte: „Sei getreu bis in den Tod so will ich dir die Krone des Lebens geben." (Offenb. 2, 10.)

Treue, das war der Grundzug seines Wesens, die Treue, die aus jedem Worte, es sei in heiterem geselligen Umgang, es sei im tiefen Ernst des Lebens, zu uns sprach und uns so innerlich zu ihm hinzog!

Treue, das war die Seele seines Charakters, die Treue, von der sein Haus, die Seinen und Alle, die ihm nahe kamen, so wahr und warm umschlossen wurden!

Treue, das war der Sporn seines Wirkens, sich offenbarend in unermüdlichem Schaffen, sich bewährend in nimmer ruhendem Forschertrieb!

Treue, das war der Leitstern seiner Ueberzeugung, Treue, die ihn geleitet auf den Wegen der Wahrheit und der Freiheit, die ihn geleitet in den schweren, oft dunklen Gängen der Forschung und der Wissenschaft!

So steht er vor uns, ein ehernes Bild der Treue, darum aber auch umstrahlt von der Krone des Lebens!

Ja er trägt sie, die Krone des Lebens. Wie im Leben, so folgt ihm im Tode: Aufrichtigste Liebe, aufrichtigste Verehrung, aufrichtigster Dank!

Und was wir nicht aussprechen können, was die Fülle seines Wesens war, ewiges Leben, das verklärt uns sein Bild mit unvergänglichem, himmlischem Glanz!

O selig, wenn wir Einen der Unsern also ziehen lassen! „So ziehe denn hin, Du hast das Wort erfüllt, Du hast das Wort erfahren: Sei getreu bis in den Tod so will ich Dir die Krone des Lebens geben!"

Amen!

2.

Rede bei der Leichenfeier zu Ehren des Geh. Kirchenraths Dr. Ferdinand Hitzig in der Providenzkirche zu Heidelberg von W. Hönig, Stadtpfarrer.

Hochansehnliche Trauerversammlung!

Indem wir uns leidtragend um diesen Sarg versammelt haben, entrollt sich vor uns das Bild eines ergreifenden Schicksals. Vor einigen Tagen standen wir vor dem

geöffneten Grabe einer ehrwürdigen Frau, welche mit erschreckender Raschheit den Ihrigen entrissen worden war; heute hat sich dasselbe Grab schon wieder geöffnet, damit wir der treuen Gattin den treuen Gatten im Tode vereinigen. Als wir damals am Sarge der Frau trauerten, welche im Dienste der treuen Liebe am kranken Gatten gestorben war, da war die Hoffnung wenigstens unser Trost, dass ihrer aufopfernden Liebe der Lohn zu Theil werde in der Wiedergenesung dessen, den sie so treu gepflegt hatte. Aber das furchtbare Trauerspiel des Schicksals sollte sich vollenden. Als wir es am wenigsten ahnten, brach plötzlich die tieferschütterte Kraft des Mannes zusammen, der in seiner Gattin seines Lebens Stütze und Freude verloren hatte. Wie ergreifend: zwei Menschenleben, so innig mit einander verbunden, dass das eine ein unzertrennbarer Theil des andern zu sein schien, zwei Leben, die Freuden und Sorgen in unverbrüchlicher Treue mit einander getheilt hatten, sie theilen auch mit einander das Sterben! Ein Schicksal so erschütternd und doch wieder so versöhnend: der Tod, welcher sonst zerreisst, was das Leben verbunden hat, derselbe Tod hat, was das Leben auf nur kurze Zeit verbunden hatte, verbunden auf ewig.

Aber wie viel haben wir verloren! War es vor acht Tagen ein Frauenleben stillschaffender häuslicher Liebe, das wir betrauerten, so ist es heute ein Mann, der wohl auch in der Stille des Hauses die schönsten Perlen seines Innern entfaltet hat, der aber mehr als dem Hause, der dem Staat, der Wissenschaft, einer Welt angehört, ein hervorragender Vertreter des Geistes und der Wissenschaft, welchen alle betrauern müssen, die mitarbeiten am Werke der Wahrheit.

„Das Himmelreich ist gleich einem verborgenen Schatze im Acker, welchen ein Mensch fand und verbarg ihn, und ging hin vor Freuden und verkaufte was er hatte, und kaufte den Acker.“ Wenn einst Jesus mit diesen Worten das innere Leben einer Wahrheitsuchenden und Wahrheitfindenden Menschenseele geschildert hat, sollten diese wenigen Züge nicht auch das Bild des Mannes enthalten, dessen durch den Tod verklärte Gestalt in diesem Augenblick vor unser aller Augen steht?

Einen Schatz in unergründlicher Tiefe hat sein Auge geschaut, einen Schatz gross genug, durch seine Anziehungskraft ein Menschenherz überreich und überglücklich zu machen; er heisst die Wahrheit. Die Freude an diesem Schatze, die Sehnsucht nach ihm, die Arbeit um seinen Besitz — das ist in Kurzem der Inhalt des jetzt vollendeten Lebens, das war dieses Lebens Mühe und Kampf, aber auch dieses Lebens Freude und Glück. Anspruchslos war sein äusseres Leben, ruhig und einfach floss im Ganzen sein Lauf dahin, aber wer je hineingeblickt hat in die Tiefe seines Innern, der blickte in eine Werkstätte des Geistes hinein, in welcher mit unwiderstehlich scheinenden Kräften und mit unermüdlicher Rastlosigkeit gearbeitet wurde. Mit dem Reichthum seines Wissens, vor allem mit dem bewunderungswürdigen kritischen und schaffenden Scharfsinn, mit dem ihn der Schöpfer ausgerüstet hatte, stieg er hinab in die tiefen Schachte jener längstvergangenen Welt, die den Reichthum ihres göttlichen Lebens segensvoll über die Völker ausströmen liess, jenes hebräischen und christlichen Alterthums, welchem der Verewigte sein Dasein geweiht hat; hat hier geforscht und gesucht sein Leben lang auch nach dem kleinsten Goldkorne der Wahrheit, und hat von Jahr zu Jahr immer wieder neue, überraschende Geistesschätze ans Tageslicht gefördert. Er war ein Meister in seiner Wissenschaft, dem nur Wenige zur Seite gestellt werden dürfen. Sein Schritt war so sicher und fest; das Denken und Empfinden einer fernen Zeit wie unmittelbar war es ihm, wie gegenwärtig! wie beherrschte er ihre Sprachen, wie war ihm ihre innere Gesetzmässigkeit gleichsam zum Gegenstand der unmittelbaren Empfindung geworden! — Die Geistesarbeit des in Gott Ruhenden war im Wesenlichen eine kritische. Oft ist ihr kritischer Charakter getadelt worden, meist von Solchen, welche meinen, die Wahrheit besitzen zu können, ohne sie zu suchen; sie ist getadelt worden als eine zerstörende. Aber in der That war sie keine zerstörende, sondern eine im schönsten Sinne auferbauende. Wohl hatte seine Arbeit etwas kühn Durchgreifendes und Aufräumendes, aber, was in ihr so gewaltig war, das war der rastlose Wahrheitsdrang, der nicht ruhte, bis ein Gebäude von Vor-

urtheilen zerstört war, dass kein Stein mehr auf dem andern blieb, der aber auch nicht zur Ruhe kam, bis immer an der Stelle des Alten ein fertiges wohlfundamentirtes Neue stand. Die Werke seines Scharfsinns sind von Freunden und Gegnern bewundert worden. Manche selbst von denen, die sich grundsätzlich ablehnend gegen die Resultate seines Schaffens verhielten, sie konnten doch ihr freudiges Staunen nicht unterdrücken, wenn sie den Mann sahen, wie er sinnend über einen Trümmerhaufen gefallener Vorurtheile dahin wandelnd Steine zusammensuchte, deren Zusammenhang Niemand ahnte, sie kunstvoll zusammensetzte und immer höher emporthürmte, bis auf einmal ausgeführt dastand ein wunderbar vollendetes Bauwerk. —

Das Wahrheitsuchen war seines Lebens Mühe, es war aber auch seines Lebens Freude. Fern von allen Genüssen der Welt, zurückgezogen auf die einsame Studirstube, schien sein Leben einförmig und freudlos, und doch ist vielleicht selten in einem Herzen eine reinere Freude gefühlt worden, als die Freude des Mannes, der den Schatz fand verborgen im Acker, als die Freude des Gelehrten, der sich versenken durfte in die Probleme der Wissenschaft.

Ein bedeutender Geist ist uns verloren, aber noch mehr: ein bedeutender sittlicher Charakter; was wir hier fühlen, ist nicht allein die Bewunderung einer glänzenden Begabung, es ist vor Allem die Hochachtung vor dem reinen, unantastbaren Charakter.

Der Hohepriester des alten Bundes trug die Symbole Licht und Recht auf seiner Brust. Wahrheit und Recht waren auch die Edelsteine in der Brust dieses grossen Erforschers des alten Bundes, die leuchtenden Sterne seines Lebens. Wer hat nicht irgend einmal einen tiefen Eindruck empfangen von dem strengen, unerbittlichen, oft herb scheinenden Rechts- und Wahrheitssinn, mit dem er jeden Ausgleich mit dem Irrthum oder Unrecht aus menschlichen Rücksichten zurückwies? Wer hat den sonst so ruhigen Charakter nicht zuweilen heftig aufwallen sehen? oder hat nicht beobachtet, wie dem sonst so guten Mann zuweilen so schwer wurde, zu vergeben und zu verzeihen? Es war

allemal da, wo seine reine Seele ein Aergerniss erfahren hatte; es war allemal da, wo er überzeugt war von einem Unrecht oder einer Unwahrheit. Der Verstorbene ging immer den Weg, den er für den geradesten hielt, und darin liess er sich niemals und durch nichts irre machen. Recht gab er, Recht begehrte er aber auch; Wahrheit gab er, auf Wahrheit machte er auch Anspruch. In seinem Forschen erkannte er keine Autorität an als die Wahrheit. Zwei Feinde waren es, gegen die er sein Leben lang ankämpfte, der eine war wissenschaftliche Oberflächlichkeit, dilettantische Halbwisserei, der andere war eine Wissenschaft, welche ein anderes Interesse hatte, und wäre es auch das scheinbar höchste, als dasjenige der Wahrheit. Darum wird Ferdinand Hitzig's Name stets aufgezeichnet bleiben als der Name eines der hervorragendsten Vertreter der Geistesfreiheit auf dem Gebiete der religiösen Wissenschaft.

Ein tiefer sittlicher Ernst lag auf diesem Manne; für ihn hatte nichts Werth, wenn es nicht die strenge sittliche Probe ertrug; unerbittlich verwerfend verhielt er sich gegen Alles, was selbst den Namen und die Form der Religion trug, war der Kern nicht Moral und sittliche Kraft. Aber was er erkannt hatte als recht und wahr, als gediegen vor der Probe des Sittlichen, dem war er auch treu, unerschütterlich treu bis zum Tod. Die gediegene ächte deutsche Treue, sie war eine der schönsten Edelsteine seines Hersens, Treue gegen seine Ueberzeugung auch dann, wenn er mit seiner Ueberzeugung allein stehen musste, Treue auch unter Anfechtungen und Kämpfen, Treue den Principien, die ihm heilig waren, Treue allen Arbeiten und Aufgaben, selbst wenn sie ihm ferner lagen, wenn darin eine Förderung lag für Recht und Wahrheit. Treue den Menschen: er war der treueste Freund, der treueste Diener, der treueste Beschützer, der treueste Gatte und Vater.

Es lag ein tiefer sittlicher Ernst auf dem Manne, der hier in diesem Sarge ruht, und doch wieder welch' ein Humor, welch ein glänzendes Spiel des Witzes und des Geistes in der muntern Gesellschaft! Es war ein nüchternes, fast pedantisches Wesen in seiner Erscheinung, und doch wieder welch ein tiefes Gemüth in verborgener Tiefe! Er schien

eine jener gelehrten Naturen, die nur noch empfinden für die Arbeit des Gedankens, und doch war vielleicht selten in einem Gemüthe so tief die Liebe, so tief die Entrüstung über alles Schlechte, so tief die Freude, so tief der Schmerz, als in diesem Gemüthe, das so wenig von Gefühlen sprach. Ja, wir dürfen freudig bekennen an seinem Sarge: er war ein Mann, der Schätze in seinem Herzen trug, die weder Motten noch Rost fressen, Schätze unvergängliche des Himmelreichs.

Das Himmelreich ist gleich dem Manne, der den verborgenen Schatz sucht. Hier ruht Einer im Sarge, der diesen Schatz gesucht hat, sein ganzes Leben lang. Selig, rufen wir über seinem Sarge, sind, die da hungern und dürsten nach Wahrheit und Gerechtigkeit, denn sie sollen satt werden!

Ein Edler in der Welt des Geistes ist nicht mehr! An seinem Sarge fühlen wir, was wir verloren. Und doch, kann vergehen was wahrhaft gut ist? kann im Grabe modern, was den Funken des Göttlichen in sich trägt? — Ein reich begabter Geist ist uns entrissen: aber ist uns auch entrissen die Kraft seines Geistes? bleibt uns nicht seine Aussaat in den Herzen seiner begeisterten Schüler, in dem fruchtbaren Boden der Wissenschaft? haben wir nicht die Hoffnung auf eine herrliche Ernte einer herrlichen Aussaat? Ein seltener Charakter ist uns entrissen. Aber hat nicht alles Edle und Gute die Verheissung der Unvergänglichkeit? Bleibt nicht auch in unserer Mitte sein Segen, der beschrieben ist: die Lehrer werden leuchten wie des Himmels Glanz? jener Segen eines Vaters, der sich vererbt auf Kinder und Kindeskinder wie eine gottgeweihte Himmelskraft? Tieferschüttert nehmen wir Abschied von einem Manne, den wir geliebt und verehrt haben, aber wir erheben uns in dem Glauben des Apostels: Was gesäet ist in Schwachheit, wird auferstehen in Kraft. Amen.

II. Aus Briefen Hitzig's.

a. An seine Tante, Frau C. Riemenschneider in Pforzheim.

1.

Göttingen, 1. März 1829 schreibt „der Theol. Candidat" u. A.:

— — Was mir selbst geschieht, kann ich verzeihen, Alles; aber an meiner Mutter heilig Haupt soll Niemand greifen, so lang ich wehren oder rächen kann. Das Letztere wird auch noch geschehen, mein Leben neigt sich noch nicht zum Untergang.

2.

Göttingen, 2. August 1829.

Ach, ich habe schon wieder nur meinen Dank zu sagen für Etwas, das mein Herz näher angeht, als wohl Mancher denkt. Wäre ich nicht allmählig gegen die Angriffe von Freude und Schmerz fester geworden, ich hätte weinen können vor freudiger Rührung, als ich las, was Sie, beste, treue Tante, an meiner Schwester thun wollen. Was Sie an dem Mädchen thun, haben Sie mir gethan! Und das gerechte, stolze Bewusstsein: ich habe gut gehandelt! wird Sie lohnen. Eine wirkliche Abneigung zwischen Geschwistern ist mir undenkbar. Was Gott verbunden hat, kann der Mensch nicht scheiden, so wenig als Schicksale, Glück oder Unglück. Noch in späten Tagen, wenn der sich entwickelnde Charakter, wenn die Gefühle und Neigungen auf den verschiedensten Wegen auseinander gegangen sind, so zerreisst doch nie das zarte, heilige Band, das der wohlthätige, grosse Geist schon bei der Geburt um der Geschwister Seelen schlang, damit sie in der fremden, kalten Welt sich nie ganz fremd werden, nie gegen einander erkalten. Wenn alle andern Flammen, wenn Thatkraft und Wissensdurst und des Mannes stürmende Begeisterung längst Asche sind, so brennt die reine stille Flamme der Geschwisterliebe ruhig

fort, und wo sie von Zorn und Heftigkeit erstickt scheint, da hat oft gerade sie den Eifer erregt, weil ihre Theilnahme nicht erkaltet war. Und im Alter noch, und wenn der Stamm, der sie trug, verwelkt sein sollte, erkennen sich die Geschwister als Eines Stammes Zweige und fühlen tief die Wahrheit, dass keine Geschwister zu haben ein Unglück ist, das nicht ersetzt werden kann. O möge meine Schwester bei Ihnen Alles das erhalten, was das Mädchen bildet und die Jungfrau schmückt, das gebildete und tiefe Gefühl, nicht jenes unwahre und tändelnde, und den Zauber der Weiblichkeit, ohne den der Jungfrau das Letzte und gerade das Höchste fehlt! Gott gebe dazu seinen Segen!

3.

Göttingen, 1829.

Doctor zu sein ist in Göttingen etwas werth. Man hat da mancherlei Privilegien; ich habe interessante Bekanntschaften unter den jüngeren Docenten gemacht, und als Doctor so viele Schüler bekommen, dass ich mir Mittagstisch und meine sonstigen häuslichen Ausgaben, wie Frühstück, Abendessen, Federn, Papier etc. bezahlen konnte. Mehrere Schüler musste ich abweisen, weil ich nicht zu viel Zeit aufwenden kann. Glück würde ich im nächsten Winter hier machen, ich hoffe aber, auch in Heidelberg, ob ich gleich nichts Leichtes unternommen habe, meinen auf zwei Jahre angesetzten Cursus um ein Semester abzukürzen. Auch habe ich immer das höchst zweifelhafte Glück gehabt, im Curse der öffentlichen Meinung über dem wirklichen Werthe zu stehn, so dass ich nur zu sorgen habe, nicht dahinter zurückzubleiben; kommen einem dann noch viele Zwischenarbeiten, so möchte man fast vergehn. Jetzt habe ich mich an einem kritischen Institute anstellen lassen. Da soll ich jetzt schon arbeiten und doch erst übers Jahr Honorar beziehn. Ich habe auch einen Beitrag geliefert, den der Verfasser des recensirten schlechten Buches, das mich 4 Thaler gekostet hat und das ich doch anschaffen musste, nicht hinter den Spiegel steckt, ob er schon ein Consistorialrath ist.

Meine in Heidelberg zu erwartenden Verhältnisse haben sich indessen so vortheilhaft verändert, dass ich bis Herbst hingehn werde. Prof. Ullmann folgt nämlich bis Ostern einem Ruf nach Halle. Bin ich nur erst dort, so soll mir die extraord. Professur nicht so sehr lange ausbleiben. Dann bin ich geborgen, vorher aber muss ich mich noch durchschlagen und werd' es thun, indem ich eben meine Pflicht thue.

4.

Heidelberg, 29. August 1830.

Heute feierten wir mit Kirchgang das Geburtsfest des Grossherzogs. Dreuttel erklärte das „von Gottes Gnaden" und stichelte auf die Franzosen. — —

Ueber d. franz. Ereignisse sind die Absolutisten hier ganz toll, besonders nach den Schilderungen, die der hier durchreisende Bischoff v. Nancy machte von der Wuth des Volkes etc: Aus zu Paris gefundenen Dokumenten soll hervorgehen, dass 268 Jesuiten in Baiern sind, worunter vermuthlich auch Herr v. Schenk. Die Liste soll nächstens publicirt werden. Ja es ist böse Zeit für alle polit.-religiösen Spitzbuben.

5.

Heidelberg, 23. Dez. 1830.

Soeben schliesse ich mein letztes Collegium für dieses Jahr: das Privatissimum, während die andern Vorlesungen schon gestern von mir sistirt worden sind. — —

Ich nehme im Geiste Theil an der ungezwungenen Freude und der gegenseitigen Herzlichkeit, die unter unsern Freunden herrschen werden. Mitunter werden ja auch Sie, liebe Tante, und vielleicht irgend noch Jemand [1]) sich des einsamen Stubensitzers in Heidelberg erinnern, der gegen-

[1]) Hitzig's Braut Emma Sievert, Tochter einer Pfarrerswittwe in Pforzheim.

wärtig seine Gedanken in Pforzheim hat, aber morgen, wo ich noch etwas wegschaffen will, sie sonst wo haben muss, wenn es auch bisweilen Mühe kosten wird, sie von Pforzheim wegzukehren. Es ist mir, als sässe ich wieder neben Ihnen bei Tische, als verläsen wir wieder etwas zusammen, und die gute Tante meinte, ich hätte noch nicht genug gegessen, und holte noch etwas Eingemachtes zum Nachtisch; oder als machten wir uns mit dem Laternchen, Tante an meinem Arm, zu Sieverts auf den Weg. Ich bin nicht von Ihnen entfernt und bin nicht einsam.

Ich hoffe, in diesen Ferien, die mir mit Gold nicht aufgewogen werden können, etwas Erkleckliches abarbeiten zu können. Munter bin ich immer daran, und suche mir meine eigenen Bahnen im Alterthume, wo mich keiner stört und entgegenarbeitet. Einsam mit seinen Gedanken wo zu sein, um den Stoff zu überwältigen und zu gestalten, ist ein köstlich Ding! Wenn ich durch die Energie des bewaffneten Verstandes das Alterthum wieder einmal gezwungen habe, mir Rede zu stehn, wie fühl' ich mich so frei und so stark! Ja wohl, der Geist bezwingt die Welt!

6.

Heidelberg, 13. März 1831.

In 8 Tagen schliesse ich meine Vorlesungen; das Buch aber, woran ich schreibe[1]), nöthigt mich 14 Tage wenigstens länger in Heidelberg zuzubringen. — — Das Buch macht mir übrigens viele Freude, und wird mir Händel, aber auch hoffentlich Ehre bringen. Im Sommer gehe ich an ein anderes. Das jetzige wird etwa 16 Bogen stark. Die Facultät will mich darauf hin zum Licentiaten machen. — Ich habe nach Abzug der Kosten, wie für Heizung des Auditoriums, Licht etc., Einkommensteuer, rein mit meinen Collegien 120 fl. verdient; Sie, liebste Tante, haben mir 54 fl. zufliessen lassen, im Ganzen macht das 174 fl. Wie ich aber mit weniger als 300 fl. auskommen soll,

[1]) Es ist gemeint „Begriff der Kritik“. Heidelberg 1831.

sehe ich keinen Weg. Von Carlsruhe aus, wo Alles aufs Budget losstürmt, hat man mich im Stiche gelassen, und meine bittere Stimmung gegen die Regierung nur gesteigert. Nun laufen die Rechnungen ein; ich werde auch bald den Hauszins bezahlen sollen; und bin ohne Mittel, denn diese Woche werde ich den letzten von Ihren Thalern vollends ausgeben müssen. Weil ich an meinem Buche schrieb, konnte ich mit dem leidigen Recensiren nichts verdienen, weil ich sonst noch mehr hätte sitzen und mich zerstreuen müssen. Zu recensiren ins Gelage, ohne die Bücher zu verstehen und zu lesen, wie es ein philologischer Professor hier macht, ist ehrlos und mir nicht gegeben. Für das erste Buch aber bekomme ich, für jetzt wenigstens, noch kein Honorar. — — Die Lage der Dinge, in der ich mich jetzt befinde, muss sich bald wenden. Den grössern Theil der Dienstzeit als Privatdocent habe ich hoffentlich durchgemacht; da aber die Regierung sich so lau zeigt, so bin ich auch entschlossen, wenn ich kann, einem Rufe zu folgen. Den hebräischen Unterricht am Gymnasium im Herbste nehme ich positiv nicht an. Ich werde jetzt nach einander schreiben und mich bekannt machen, auch bekomme ich von nun an Honorar. — — — In der festen Ueberzeugung, dass Sie mich nicht vernachlässigen werden, habe ich mich wieder Ihnen, nur Ihnen, liebe, gute Tante, anvertraut. Sie haben auch das meiste Recht auf mein Vertrauen, und Ihnen werde ich auch nichts verheimlichen.

7.

Heidelberg, 24. März 1831.

Eine im December abgedruckte Recension von mir hat mir einige freundliche Briefe verschafft. Dagegen hat jetzt ein Berliner ein Buch geschrieben, wo ich wahrscheinlich wegen einer Abhandlung angegriffen bin. Ich habe das Buch bestellt, gnade dem Herren Gott, wenn er Dummheiten gemacht hat! —

8.

Heidelberg, 5. Nov. 1831.

Gestern und vorgestern habe ich meine Vorlesungen begonnen; ich habe bis jetzt in den zwanzig Mann, es melden sich aber noch immer Leute. Auch die Zahl der Theologen scheint sich bedeutend gemehrt zu haben, sonst könnte ich so viele Zuhörer noch nicht besitzen. Denn meine stärksten Rekruten, die Rheinbaiern, sind noch gar nicht hier. — — Mit meinem Budget steht es inzwischen noch ganz gut. Es stände sehr schlecht, wenn meine gute Tante nicht wieder den Schutzengel gemacht hätte, gerade wo es am nöthigsten war. Von meinem Honorar zahlte ich noch den Rest an Hauszins und eine Bücherrechnung, bekomme aber noch für 10 fl. Bücher, die schon bezahlt sind. Ein früherer Zuhörer schickte noch schuldiges Honorar ein, wovon ich den Meerschaumkopf beschlagen liess und noch übrig behielt; endlich deckt die laufenden Ausgaben für den November ein 2-stündiges Privatissimum, welches mit 4 Louisd'or honorirt wird.

9.

Heidelb. 16. Dez. 1831.

— Auch von den Weltansichten soll ich schreiben? Was denn? Was vorgeht, ist meistentheils unfein und interessirt mich wenig; ich lese kaum noch hie und da eine Zeitung und will zusehen, bis die Zeit komme, wo dem Aristokratismus u. s. w., der überall den Kopf hebt, nochmals und derber hinter die Ohren geschlagen werden dürfte. Indessen habe ich gestern mit Roller, Winter und Schmidt auf die Gesundheit des Teufels getrunken, sintemalen wir es ohne denselben nicht prästiren könnten; denn er soll noch gar Manchen holen, der uns ehrlichen Leuten ein Dorn im Auge ist. Mit der russischen Wirthschaft könnte er den Anfang machen; auch legen's die Russen in Polen ganz darauf an, dass der Aufstand noch einmal und grimmiger ausbreche. Lass sehen, wie das werden wird!

10.

Heidelberg, 15. Dez. 1832.

— Das Wichtigste ist, ich habe Hoffnung, nach Zürich zu kommen. Hätte ich auch weiter keine, so bin ich es doch mir und der Familie schuldig, jeden Weg einzuschlagen, der möglicherweise meine Lage verbessern könnte. — —

Ich habe zugleich so viel Ausgaben, dass ich Sie, liebe Tante, beim Wort nehmen, und schon jetzt um einen Zuschuss ersuchen muss. Ich habe mich gestern bis Ostern berechnet, und hiernach bestimme ich die Totalsumme der nöthigen Ergänzungsmannschaft für das ganze Wintersemester auf fünfzig Gulden, den Fall gesetzt, dass meine gute Tante solche entbehren kann. Sie sind schon selbst dran Schuld, wenn ich jetzt bettle. Hätten Sie mich vor drei Jahren verkommen lassen, so thät ich's jetzt nicht, nämlich betteln. Wenn ich aber nach Zürich berufen werde, so will ich's nicht mehr thun; denn alsdann hab ich übrig für noch Jemand. Da ich inzwischen noch nicht in Zürich bin, so wird also meine liebe Tante, wenn nicht Sich, doch mir ein Vergnügen draus machen, meinem gänzlich niedergemezelten Heere einige (aber nicht mehr, als oben genannt) Truppen zu schicken, die nach und nach, aber die ersten von Stund an, ins Feuer geführt werden sollen. Den Empfang könnte ich von heute über 8 Tage verblümt anzeigen.

Von der Züricher Sache sprechen Sie zu Niemanden, und denken Sie Sich, es werde Nichts draus werden. So mache ich's; getäuschte Hoffnung schmerzt dann nicht so sehr. Sollte mir aber das Glück wohlwollen, so komme ich sogleich selbst nach Pforzheim; und Sie, Tante, hörens zuerst aus der besten Quelle. Bis Mitte Jänner wissen wirs. —

11.

Wahrscheinlich März 1833.

Ich wollte ohnehin heute an Sie schreiben, um Sie von dem weitern Stand der Sachen zu unterrichten, als ich vor einer Stunde das Dekret erhielt. Ich bin also jetzt laut dem Inhalt desselben ordentlicher Professor der Theologie.

Am 8. dieses Monats wurde ich bestätigt. In Lörrach wussten sie's am Samstag früh durch die Basler Zeitung, Nachmittags 2 Uhr kam mein Brief, und gestern kam an mich ein circa 40 Flaschen enthaltendes Fässlein Elfer. Des guten Onkels Freude scheint unermesslich gewesen zu sein. In einem Brief, den ich durch Deurer an eben jenem Samstag erhielt, hatte er noch den Wunsch ausgedrückt, ich möchte doch bald einmal Professor werden, es sei endlich auch einmal Zeit. Meine gute liebe Mutter hat mir selber auch geschrieben: „Weder schriftlich noch mündlich könne sie mir ihre Freude ausdrücken." Hier hat meine Berufung grosses Aufsehen, bei Vielen herzliche Freude bei Einigen giftige Missgunst erregt. Die Studenten der, Theologie sind höchlich unzufrieden. — Meine Vorlesungen habe ich nach Zürich eingeschickt und ein Logis bestellt. Mein Freund Anton Winter ist gegenwärtig dort und hat mir geschrieben, dass ich daselbst in brillantem Rufe stehe. Da werd' ich wieder nur zu sorgen haben, dass ich nicht hinter solchem Ruf zurückbleibe.

12.

Zürich, 5. Nov. 1833.

Meine Zuhörer haben sich ordentlich vermehrt. Gestern habe ich auch die letzten Aushängebogen meines Buches [1]) erhalten und es selber ist im Buchhandel; ich habe aber jetzt noch täglich deswegen Briefe zu schreiben. — — Mein Jesaja ist jetzt in aller Welt, ich habe Briefe über ihn von Bähr in Heidelberg, Sonntag und Hausrath in Carlsruhe, Ewald in Göttingen u. s. w., und sonst Nachrichten. Er hat überall eine Aufnahme gefunden, die weit über meine Erwartungen geht.

Vergl. auch vom 28. Febr. 1834. Mein Buch hat bis jetzt ein unverschämtes Glück gemacht.

Und vom 26. Mai 1834. — — Man hält in der That meinen Jesaja für besser als er ist; auch ist Winter mit dem Verkaufe des Buches sehr zufrieden.

[1]) Der Prophet Jesaja. Heidelberg 1833. Bei C. F. Winter.

13.

Zürich, d. 26. Oct. 1834.

In Freiburg machte ich dem Kopf und dem Museum meine Besuche in Gesellschaft meines alten Freundes Giehne, den der Bundestag vergebens mundtodt gemacht hat, da er jetzt das badische Volksblatt besitzt und redigirt. Die Censur reitet aber greulich auf ihm. Kürzlich wurde in einem Aufsatz über Sultan Mahmud die Angabe, er sei 44 Jahre alt, von dem Censor gestrichen mit der Bemerkung: „weil der Grossherzog auch 44 Jahr alt ist.“ Was wollte Giehne machen? er log und liess drucken, der ? Sultan sei 49 Jahr alt. Ich besah noch die Merkwürdigkeiten, das Münster und den Museumselefanten, welches der Name eines fürchterlich grossköpfigen, dickleibigen, kurz- und dickschenkligen Museumsphilisters ist, des aristokratischen, ehemals 2. Beamten in Stauffen, Walser. —

Wenn ich so am warmen Ofen stehe und mir wohl ist, so gäbe ich gern ein grosses Stück Gelehrsamkeit drum hin, wenn ich ein bischen nach Pforzheim zu Ihnen fliegen und in diesen düstern Tagen Ihnen den gewohnten Lärm ins Haus schlagen könnte. Ich könnte auch ein Stück entbehren; denn für meinen gesunden Verstand hab ich schon fast zu viel gelesen. —

14.

In einem andern Briefe aus Zürich legt Hitzig eine Lanze für die Schweizer ein; darin findet sich folgende Stelle:

Wie dem aber auch sein mag, so sind meine Studenten so gesittet und lernbegierig, wie ich sie nirgends in Deutschland gehabt habe, so dass meine Wirksamkeit tiefer und bedeutender ist als sonst. Sie sind Menschen und mein Beruf ist Menschenbildung; ich lehre Theologie, nicht deutsche Theologie; und ausserdem sind die Schweizer ja deutschen Stammes, und eben die Sprache, Geistesbildung und Literatur hält sie noch mit Deutschland zusammen.

15.

Leiselheim, den 10. Oktober 1835.

Nun hat der Herbst überall einen Weinsegen ausgegossen, wie nicht einmal anno 1811; und Gott hat dazu nicht einmal den Kometen nöthig gehabt; denn der steht noch weiter als die Sonne von uns entfernt, kaum durch Fernröhre sichtbar. Aber an den Geber denken die Leute fast nie und nirgends. Die Gottesvergessenheit der Menschen ist auffallend, und grösser als je. So wahr ist es, dass nur das Unglück an ihn denken lehrt. Und wir haben es zugleich gehabt. Seine eine Hand goss das Füllhorn aus, und seine andere schlug mit Krankheit und Seuche, und diese wurde giftiger und verderblicher durch der Menschen Verderbtheit. Geht der entsetzliche Vater, der sein Kind an einen Elenden vergab und dem Abgott opferte, endlich in sich, will er durch jahrelange Reu sein unermessliches Vergehen sühnen; oder ist die Hand Gottes wieder unbemerkt an ihm vorübergegangen?

An uns, liebe gute Tante, wird sie es nicht. Sie führen Ihre Schicksale und Ihr Alter, mich mein Beruf und meine Geistesrichtung darauf hin. Gott hat die Welt noch nicht sich selbst überlassen, und die Seelen, die er hier wegraffte, sind bei ihm in guter Hand. Streben wir dahin, in der Leitung der Welt den Leiter zu erkennen, den weisen und Alles ausgleichenden Ordner der Welt, der, wenn er nicht zu uns spricht, doch dem Aufmerksamen winkt. Im Fortgange der allmächtigen Zeit hilft die wahre Religion dem, der sich helfen lassen will, in den Dissonanzen der feindseligen Elemente, die unser Leben formen, die Harmonie und den Zweck erblicken. Wir lernen, wenn wir ernstlich wollen, den Jammer der Zeitlichkeit zu einem Traumbild gestalten, für nicht wirklich ansehn, und Religion hilft dem christlichen Gemüthe, ihn zuletzt im reinen Lichte des Ewigen zu sehn. Diese Stufe ist die der Freiheit der Kinder Gottes, von der der Apostel schreibt, die geistige Verklärung derer, die die Welt und sich überwunden und niedergekämpft haben.

Die gegenwärtigen politischen Verhältnisse machen es wahrscheinlich, dass ich noch einige Zeit in Zürich bleibe,

nicht aber darum für immer. Ich habe etwas angeknüpft deswegen; allein nach Heidelberg zurückzukommen, thue ich keinen Schritt. Auch schrieb mir kürzlich ein dortiger Professor, es kann Jeder froh sein, der von Heidelberg weg ist. —

---

b. An seinen Freund, Herrn Ed. Kaiser, prakt. Arzt in Lörrach.

16.

Zürich, d. 5. Okt. 1848.

Ich wünschte sehr, wir könnten in der nächsten Zeit einmal wenigstens ein paar Stunden beisammen seyn, um die Frage der Republik von Oben zu diskutiren. Ich glaube noch immer, wie die Verhältnisse in Deutschland einmal liegen, würde die Republik Vertretung nach Kopfzahl und damit Alleinherrschaft des Bauers und Handwerkers sogleich oder nach und nach mit sich bringen, und damit die Interessen der Bildung und Humanität, der Wissenschaft und Kunst geopfert seyn. — —

Von den Schwankungen und der Inconsequenz der Republik; davon, dass die Verfassungskämpfe viel zu viel Zeit und Menschenkraft verschlingen; davon, dass die Republik nur rennen oder schleichen, aber nicht gehen kann, sprechen wir einmal mündlich.

17.

Zürich, den 24. Sept. 1849.

An einen andern und bessern Ort ist seither mein guter Onkel gegangen, zur Ruhestätte der Gerechten. Ich sage Ihnen, lieber Freund, noch meinen speciellen Dank ausdrücklich, dass Sie ihn uns so lange gefristet haben . . . . Nach Lörrach zu gehen, wo ich das theure Haupt nicht mehr finde, vermag ich jetzt noch nicht. Es stimmt mich zu traurig, wenn ich nur dran denke; in Wahrheit wird die Welt immer leerer.

Was macht die Politik? ich meine: die deutsche, nicht die badische. Sind bald genug todtgeschossen, und wachsen die Köpfe der Hydra nicht nach? Ich wäre der Meinung: es sey jetzt genug; geht's über zwei Dutzend, so verlier' ich eine Wette. Wenn aber kürzlich innerhalb gewisser enger Schranken Haselgertenapplication empfohlen wurde, so bin ich von meinem ärztlichen Standpunkte aus damit ganz einverstanden.

Häusser schreibt jetzt die Geschichte des bad. Aufstandes. Material dafür, das ich seinem Verleger sandte, wurde von einem Esel von Amtmann, welcher hievor submisser Diener des Civilcommissär Gallus Maier gewesen war, confiscirt. „Es sey Kriegszustand", und, wie es scheint, die Vernunft in Belagerungszustand erklärt.

Ich habe leider soviel zu thun, dass ich zur Zeit gar nicht in die Zeitung schreiben kann. Sonst würde ich dran mitarbeiten, den Preussenhass in Süddeutschland auszulöschen. Der lange Brief eines Würtembergers von der Linken in der Deutschen Zeitung von vorgestern war mir ein höchst erfreuliches Symptom; denn wenn diese Steckköpfe zur Räson kommen, dann gewinnt der Bundesstaat den Process doch.

Heute ist Dr. Roller von Illenau hier. Da wir beide Badenser sind, so dürfen wir's einander schon gestehn: Der sollte jetzt dirigirender Minister im Grossherzogthum seyn.

Titus von Bamberg kneipt allabendlich im Zimmer neben uns. Das Diem perdidi kommt ihm vermuthlich öfter vor als dem Titus von Rom.

18.

Zürich, Servatiustag 1850.

Gemäss der Natur des Uebels habe ich von Anfang an nur schwache Hoffnung auf das Wiedergenesen meiner guten Mutter gehabt; und sehe nun wohl, dass ich sie vollends aufgeben muss. Angesichts der traurigen Gewissheit muss ich nun nur wünschen, dass ihre Auflösung sanft und

schmerzlos sey; dass sie nicht einen schweren Todeskampf zu bestehen habe. Ach vielleicht weilt sie, wenn diese Zeilen gen Lörrach kommen, schon nicht mehr unter den Lebendigen. Ich bin dann noch allein da; Vater und Mutter, drei Brüder und eine Schwester mir vorausgegangen. Ich vergesse es nicht, dass mich Gott eines doppelten Trostes gewürdigt hat: sie scheidet ruhig und heiter; und über die ärztliche Besorgung habe ich allen Grund beruhigt zu seyn.

Grüssen Sie die Freunde! An meine liebe Mutter trage ich Ihnen nichts auf. Sie weiss, wie verdientermassen unauslöschlich sie in meinem Herzen fortleben wird.

Ihr treuer

F. Hitzig.

19.

Zürich, den 15. Juni 1851.

— Schliesslich scheinen die badischen Verhältnisse so interessant zu werden, dass sogar Instruktion durch Sie mir nicht genügt; ich muss selbst sehn. Nächsten Monat werde ich reisen; Anfang August hoffe ich Sie in Lörrach zu sehn. Gerne möchte ich von Ihnen, sowie von den Liberalen in Heidelberg, Mannheim, Carlsruhe hören, was man vor hat, und dass man geneigt sei, sich über einen gemeinschaftlichen Operationsplan, namentlich betreffend die Presse, zu verständigen. Weh thut es mir in der Seele, dass es dergestalt in Baden, wenn auch nicht einen schlechten, doch einen dummen Weg geht. Man sollte bedenken, dass wir 1849 an der Reputation wegen unseres badischen Verstandes grosse Einbusse erlitten, und nach dem Studentenausdrucke uns erst noch aus dem Ver . . . . . herauszupauken haben; man kann aber kein Loch mit einem andern zustopfen, und für gescheidte Leute, wie doch alle Obrigkeiten sein thun, schicken sich dumme Streiche am wenigsten.

Deutscher Patriotismus wird Einem oft, namentlich in jetziger Zeit, schwer genug gemacht; wo er ächt und vital ist, wächst er im Verhältnisse selber der Gegengewichte. Was sagen Sie aber dazu, wenn man Einem völlig verbieten will, ein patriotischer Deutscher zu sein? Jeder Andere,

selbst der Hottentott, soll sein Vaterland lieben dürfen, nur der Deutsche nicht. Nahmen doch mir hauptsächlich und einem Zweiten radikale und conservative Tölpel hier es übel, dass wir von einem Schweizerfeste, welches die Trennung der Schweiz von Deutschland feiern sollte, in der Stille wegblieben. Und wie stehts mit der politischen Bildung in den höhern Schichten des deutschen Volkes, wenn ich Ihnen sagen muss, dass der grössere Theil der hier angestellten deutschen Universitätsprofessoren sich am Feste betheiligte und im Festzuge schaafmässig mitlief!

Am allerschönsten ist, dass der erst von Berlin verschriebene Historiker Schmidt in seiner Antrittsrede mich und den Zweiten (Prof. Geib) gleichsam desavouirte, und auf das Elendeste schweifwedelte vor den Schweizern. Beim Antrittsbesuch bekam er dafür von Geib und mir den gehörigen Ausputzer; die Schweizer selbst werden ihm schon ein Licht über Schweiz und Schweizer aufstecken. — —

20.

Zürich, d. 3. Oct. 1851.[1])

— — Es hat mich freudig überrascht, bei Ihnen, dem Arzte und auch philosophisch geschulten Manne, dem Ausdruck einer gläubigen Ueberzeugung zu begegnen, welche in unsern Tagen den Gebildetern theils abhanden gekommen, theils aber mit allerhand Zuthaten legirt ist. Wo kommen die Geister hin? Soll mit dem Tode nach dem Leben Alles aus seyn, warum verhält es sich nicht so mit dem Tode vor dem Leben? warum treten wir in's Leben ein? Die wenigsten Leute bedenken, dass Zeit und Ewigkeit nur logische, aber keine metaphysische Gegensätze sind; dass die Zeit ein Theil der Ewigkeit; dass wir mitten in der Ewigkeit drinnen sind. Die Thatsache — wenn die anders wahr ist —, dass ich jetzt lebe, beweist, dass ich ewig leben werde. Wer dagegen beweist oder macht auch nur wahrscheinlich, dass die Seele zusammengesetzt, also zer-

---

[1]) Nach dem Tode von Dr. Kaiser's Frau.

setzbar sey? Die pantheistische Weltansicht ist sehr ansprechend für eine ganze Schicht Menschheit, die, weil das Wirkliche für mich nach meinem Begriffe von ihm sich bemisst, ihren Begriff zum Maasstab des Wirklichen an sich machen; für Commis voyageurs, Barbiere, Edelkaffern etc. ist sie gut genug. Sie wär' auch an sich ganz gut und wahr, wie das Perpetuum mobile oder die Quadratur des Zirkels, wenn nicht allemal eine Kleinigkeit fehlte, auf die es aber eben ankommt.

21.

Zürich, d. 26. XII. 53.

Für das übersandte Schriftchen meinen schönsten Dank. Zwar wenn Du nicht bloss der Einsender, sondern auch der Verfasser wärest, so würde es an stylistischer Form gewonnen, an kirchenrechtlichem Gewicht verloren haben, und mir in alle Wege noch angenehmer sein.

Du meinst also, die badische Reg. werde ein Vierteljahr vorgehen, ein zweites stillstehen, im dritten zurückweichen. Ich habe mit der Antwort so lange gewartet, bis der Bogen so gross sein würde, dass man den Cirkel ausziehen und berechnen könne. Jetzt sage ich: quod non! Auch ist die Regel: Thesis, Antithesis, Synthesis. Die Regierung sieht jetzt, dass die Pfaffen das Volk nicht hinter sich haben; und diese Thoren haben durch die Wühlerei bei den Soldaten und das: Katholiken passt auf! überhaupt Oestreich vermuthlich auf die Seite der Regierung herüber getrieben.

Fragt sich: was die Regierung thun solle in der Frage mit dem Erzbischof, ich sage Archévêque: wenn sie nicht mit ihm zu Schlage kommt, sollte man ihr den — wegschlagen. Es ist von der grössten Wichtigkeit für ganz Deutschland, dass die Regierung Badens den Ultramontanismus sich nicht über den Kopf wachsen lasse. Minister, welche da ihre Schuldigkeit nicht thun, gehören auf Hochverrath angeklagt . . . .

— — Ein Arzt in Kreuznach, der kürzlich starb, ein persönlicher Bekannter von mir, verschmähte nach-

drücklich jeden ärztlichen Beistand unter fürchterlichen Blasphemien auf die Kunst, der er selbst sein grosses Ansehen verdankte. — Hier mache ich einen Gedankenstrich.

Vgl. dazu den Scherz aus einem Briefe vom 18. Januar 1854: Dein Sterben — diese Aehnlichkeit hat der Doktor mit dem Herrn Christus, sonst keine — würde das Leben Vieler sein.

22.

Zürich, den 18. Januar 1854.

— Ob ich aber bei Euch mich wieder blicken lasse, ist die Frage und hängt vom Ausgange des Processes Staatsanwalt contra Gervinum ab. Wird Letzterer verurtheilt, dann kann man anständiger Weise nicht mehr sich als Badener in Erinnerung bringen wollen, und 's ist dann auch nicht mehr sicher; denn man steckt zuletzt uns Gothaer noch alle in's Loch. Habt Ihr in B. das Buch?[1]) hier liegt es auf dem Museum auf. Diese Beschlagnahme selber gehört ebenfalls in das Gervinus'sche Cap.: wie dass die Monarchie selbst der Demokratie am meisten in die Hände arbeite. Eine *cervina senectus* scheint sie in Europa — von jetzt an datirt — wirklich nicht mehr erleben zu wollen.

23.

Zürich, den 25. III. 54.

— Die Studenten haben mich zeichnen lassen, mir aber so wenige Exemplare zugestellt, dass ich bedauern muss, den Büchern keines für Dich beilegen zu können. Das Bild wird so allgemein als gelungen gerühmt, dass ich fast fragen möchte, ob denn das Original nicht auch gelungen sei.

---

[1]) G. G. Gervinus, Einleitung in die Geschichte des 19. Jahrhunderts. 1853.

24.

Heidelberg, den 31. XII. 1866.

Das Jahr 66 soll nicht vollends ablaufen, ohne dass ich Dir den Empfang Deines liebenswürdigen Briefes angezeigt und Dir für denselben gedankt habe. Wegen der Officialrede[1]) erhielt ich viele Schreiben mit Lobeserhebungen; Du allein machst mich auf ein Gebrechen wenigstens aufmerksam, während sie an mehreren leidet. „Weicheres Deutsch" verlangst Du mit vollem Recht; Prosa schreiben sollte man wie Göthe und Hebel. Ja, aber können! Ich spreche nicht nur, sondern schreibe auch in Gottes Namen! wie mir der Schnabel gewachsen ist, und übrigens, me posse versus facere inter tot curas totque labores? fragt einmal Horaz. Eins ärgert mich: Hätt ich richtiger gerechnet, so hätte ich ganz gut eine Viertelstunde länger sprechen und dann noch Einiges, was mir auf dem Herzen lag, abladen können. Du nun hättest die Rede Deines Freundes gerne so vollkommen als möglich gewünscht, ich diess auch: also sind wir völlig d'accord.

Die Geschichte mit der Einladung nach Stuttgart, wo am 11. Novemb. die Martinsgänse zusammenflogen, hat mir den Vortheil gebracht, die Grossdeutschen, welche sich beständig auf mich klemmten, gründlich losgeworden zu sein. Weder Welcker noch Rickel lässt sich bei mir wieder sehn.

Prosit das Neujahr! Komm glücklich hinüber, und möge der gute Anfang eine wahrhafte Weissagung sein des weitern Verlaufes! Ich will wie Odysseus an der Küste Ithaka's schlafend bei 1867 anlanden. Zuvörderst aber jetzt, 10 Uhr Morgens, auf die Kanzlei gehen, und vollends aufarbeiten, auf dass der Aktuar am Nachmittage Sylvester's der Ferien geniesse.

Vale salutatus!

---

[1]) Prorectoratsrede vom 22. November 1866.

c. An seinen Freund und Verleger, Salomon Hirzel in Leipzig.

25.

Zürich, den 12. Juli 1859.

— Welches im Allgemeinen meine politische Anschauung ist, wissen Sie; doch tritt als besonderes bestimmendes Moment hinzu, dass ich den Abscheu vor den Franzosen, gemischt aus Hass und Verachtung, mit der Muttermilch schon eingesogen habe. Wozu ist Frankreich gut? Nach meiner Meinung existirt das Franzosenthum für Deutschland wie das Böse neben dem Guten nothwendig, damit das Letztere einen Gegenstand der Aktion habe, an welchem es sich verwirkliche und zum Bewusstsein seiner selbst komme. Leistet Frankreich uns diesen Dienst nicht, so möchte meinethalb der Pfuhl ausbrennen. Meine Ansicht fällt in vielen Stücken mit derjenigen Vischer's zusammen, nur dass ich von seiner instinktmässigen Abneigung gegen Preussen, gegen norddeutsches Wesen mich völlig frei weiss. Auch bin ich in Erwägung der äusserst delicaten Lage Preussens und andererseits in Erinnerung an alle Sünden Oestreichs von Anfang bis jetzt durch Thun und Lassen des preussischen Ministeriums zufriedengestellt; betreffend Oestreich contra Bonaparte, sagte ich Jedem, der's hören wollte: ich halt es unter allen Umständen mit dem Haushund gegen den Wolf. Schlimm für Deutschland, wenn die Oestreicher von vornherein eklatant gesiegt hätten oder ohne unsern Beistand noch siegen sollten. Ueber die Schläge, die sie gekriegt haben, tröstet auch mich die Hoffnung, dass unter denselben das System in Stücken gehen soll; die neueste Durchkreuzung der preussischen Politik mittelst des Vorschlages, den Prinz von Preussen zum Bundesfeldherrn zu ernennen, ein rechtes Stückchen arglistiger Bauernpfiffigkeit, hat mir die Geduld ausgehen lassen. Erst in der äussersten Todesnoth wird Oestreich's Politik Vernunft annehmen; und ich würde es gelassen ansehen, wenn in Ungarn und in Wien selbst Aufstände ausbrächen. Andererseits sehne ich mich darnach, dass die Franzosen ein-

mal tüchtig geklopft werden mögen, damit das Krähen des Hahns etwas sich mässige.

Sie haben vermuthlich darauf hin, dass die A. A. Z. auch mich unter den „Patrioten“ nannte, mir als Correctiv die Schrift Beselers gesandt. Ich bin wesentlich mit ihrem Inhalte einverstanden, namentlich mit dem Schlussbegehren, meine jedoch:

1. Wenn Kaiserhaus und Hauptstadt deutsch sind, in deutschem Lande liegen, und die verschiedenen Slavenarten, um sich unter einander zu verstehn, deutsch reden müssen: so kann das deutsche Praecipuum nicht auf die Sprache allein restringirt werden, oder das Praecipuum der Sprache ist nicht so sehr, wie B. thut, in den Schatten zu stellen.

2. Wenn gesammtes Oberitalien aufgegeben wird, wie steht es dann mit unserem südlichen jusqu' à la mer? Wie lange werden wir Triest selbst und wird Triest seine Handelsblüthe behalten?

3. Zu S. 53 U. 54. Elsass und Lothringen wollen nicht deutsch werden — weil in den Extremitäten des Reichskörpers der Geist erlahmte und abstarb. Sie sind durch die französische Inficirung geistig und sittlich in einen Zustand gerathen, der es als unsere Pflicht erscheinen lässt, ihnen, so bald wir können, zu helfen. Unsern Namen „in Sachen des Krieges gross machen“ können wir durch Rückeroberung des Elsasses und Lothringens; und dann wird man die Leute nicht fragen, ob sie deutsch sein wollen, oder nicht. In alle Wege sind diese beiden Provinzen, wenns zum Kriege kommt, der französische Einsatz gegen Rheinpreussen, Hessen und Baiern.

26.

Heidelberg, den 20. XII. 63.

Wir haben auch hier fast keine andern Gedanken, als an Schleswig-Holstein; und es fällt schwer, neben den Collegien noch anderweit wissenschaftlich thätig zu sein. Wir hoffen hier noch trotz dem bösen Willen Oestreichs und

der selbstmörderischen Verblendung Preussens. Europäischer Krieg ist, nachdem das deutsche Volk solchen Ernst und solche Einmüthigkeit zeigt, gar nicht zu fürchten; aber wenn uns diese Sache schliesslich doch verpfuscht würde, dann werden beim nächsten Sturm wenige Fürstenstühle stehn bleiben. Hinausziehen können unsere Feinde die Angelegenheit doch nicht länger, bis der Krieg Italiens gegen Oestreich ausbricht; dann wird der Lümmel zahm werden, und werden wir mit ihm rechnen. Auf Italienischen Krieg zähle ich mit Sicherheit; schon die Finanznoth lässt den Italienern keine andere Wahl.

27.

Heidelberg, den 18. XI. 66.

— — Hoffentlich haben Sie nicht blos gelesen, dass ich nach Stuttgart eingeladen habe, sondern auch meine Reclamation im Erankf. Journal oder N. Z. Z. oder Schwäb. Merkur. Seit dieser Perfidie bin ich die Grossdeutschen nun ganz satt und hoffentlich auch los.

28.

Heidelberg, den 29. Dez. 1867.

Die D. A. Zeitung hat bis jetzt meinen gestern vor 8 Tagen abgegangenen Artikel wider die Leipziger Zeitung nicht gebracht: mir räthselhaft warum nicht. Fand Biedermann irgend etwas darin anstössig, zu spitzig ff., so konnte er es weglassen; die ganze Vertheidigung aber der misshandelten Universität zu unterdrücken, ist unverzeihlich. Sollte irgend Cameraderie im Spiele seyn? Verrath innerhalb der liberalen Partei können wir nicht brauchen; und wir in H. müssen wissen, wie wir mit Herrn Biedermann daran sind. . . . .

Zwar heiter in die nächste Zukunft zu sehn, dazu muss man sich erst und immer wieder zwingen. Dass es mit den Franzosen zum Klopfen komme, scheint mir unausweichliches Verhängniss; und wenn man bedenkt, wie sie

jetzt ihre Position genommen haben — Louis N. wieder der allerchristlichste König! — wenn man die Reden des Marschalls Niel liest und des Mr. Gressier: so kann man auch auf keinen langen Aufschub mehr rechnen. Man wird im norddeutschen Bunde hoffentlich anders gerüstet seyn, als die Süddeutschen, und Preussen in der Verfassung und Willens, „die Bestie,“ wie der grosse Kurfürst sich ausdrückte, „noch einmal gehörig durchzuhauen.“ Aber Geld braucht man zum Kriege; und die Ausstattung des Georg rex und des Nassauers mit so vielen Millionen, während Ostpreussen hungert, ist mit nichts zu entschuldigen.

29.

Heidelberg, den 6. Mai 71.

. . . . Das haben wir denn auch den französischen Zuständen zu danken. Ich muss leider bekennen, dass, so grauenhaft es dort zugeht, und so furchtbares Unglück fortan sich über diese Nation ergiesst, gleichwohl kein Gefühl des Mitleids in mir aufsteigt. Die Franzosen haben seit 300 Jahren allzuviel an der Menschheit und speciell an Deutschland gefrevelt, zu lange meine Jünglings- und Mannesjahre hindurch musste ich den Ingrimm über das hochmüthige und beleidigende Gebahren dieses Volkes in mich hineinwürgen, als dass ich nicht kaltblütig dem Untergange des Sünders, den die Züchtigung nicht bessert, zusehen sollte. Tu le veux, Georges Dandin. Wenn wir nur unser Geld hätten: das ist meine einzige Sorge.

30.

Heidelberg, den 20. V. 71.

Also heute werden in Frankfurt die Friedensinstrumente ausgetauscht. Der Pfahl in unserm Fleische, die Enklave Belfort, ist herausgezogen, und wir haben eine Anzahl Welsche weniger zu assimiliren. Da wir nun Frieden mit Frankreich geschlossen, hat sich auch meine Stimmung

schnell geändert. Möge Gott dem armen Volke verzeihen und es auf den rechten Weg leiten, dass es gesunde! Es fällt mir da bisweilen 1 Mos. 18, 23 ff. ein und Jonas C. 4. Anlangend aber die catilinarischen Subjecte in Paris, welche da den friedlichen Epicier, Boutiquier etc. geknechtet haben, so sollte es, wenn man hineinkommt, gehen wie solchen Falles in Rom und noch im Mittelalter: der Scharfrichter sollte zu thun kriegen.

Biblische Theologie

des

Alten Testaments.

Biblische Theologie des Alten Testaments.

Einleitung.

§. 1. Ursprung des Namens und Begriff der biblischen Theologie.

Dem Namen der „biblischen Theologie" als dem einer besondern Wissenschaft wird man vor der Mitte des vorigen Jahrhunderts nicht leicht begegnen[1]); und er konnte füglicherweise so lange nicht aufkommen, als die Anhänger der verschiedenen Religionsparteien jeder in seiner Kirche die Lehre der Bibel (Gottes Wort) rein und lauter dargestellt, treu und aufrichtig entwickelt und folgerichtig weitergebildet zu finden meinte. Es hielt Jeder die Lehre seiner Kirche für wesentlich mit der Bibellehre identisch[2]). Nachdem aber bereits der Pietismus von der kirchlichen Dogmatik in populär-praktischem Interesse sich dem einfachen Bibelwort zugewandt hatte, da erwachte im vorigen Jahrhundert bei den Protestanten im Zusammenstoss der Erblehre mit dem gesunden Menschenverstand jener kritische Trieb, der sich selbst über Alles, was er glauben sollte, erst Rechenschaft abverlangte „und wahr-

[1]) [Vgl. Diestel, Geschichte des A. T. in der christlichen Kirche, S. 708 ff.]

[2]) So zuletzt in seiner Dogmatik der Tübinger Theologe Joh. Christ. Friedr. Steudel.

heitsdurstig zunächst einmal beim Verlangen nach der reinen Bibellehre stehen blieb. Man unterschied die Bibellehre an sich von ihrer kirchlichen Fassung und hoffte, so mancher Anstoss, den sie der Vernunft gab, werde eben auf die Differenz fallen[3])." Zugleich begann der Argwohn rege zu werden, die kathol. Kirche möchte auch in Dogmen, die wir mit ihr theilen, also wir mit ihr, abgeirrt sein; die Katholiken möchten vielleicht gar in einzelnen Punkten gegen uns biblisch Recht haben[4]). Veranlassung genug, um den Grund und Boden, auf welchem die protestantische Kirche ruht, nochmals zu prüfen. Von Neuem mächtig wurde das Bibelstudium angeregt, besonders zur Untersuchung der Beweisstellen (*dicta probantia sive classica*).

Der nächste Schritt, weil nächstes Bedürfniss für den Forscher selbst, war, die Resultate in eine übersichtliche Ordnung zu bringen, sie nach Massgabe des Kirchensystems in Zusammenhang und Uebereinstimmung zu setzen; und so entstand die biblische Theologie: „ein thatsächliches, wenn auch indirektes Bekenntniss, dass die Theologie bis zur Gegenwart hin von ihrem Ursprung sich entfernt habe; ferner Anerkennung der Differenz zwischen Kirchen- und Bibellehre, und Erklärung, dass jene auf diese als ihren Grund und ihre Norm zurückzuführen sei[5])."

Freilich im Anfange, so lange man sich mit dem Gedanken noch nicht recht vertraut gemacht hatte, wurden die Grenzen der biblischen gegen die kirchliche Theologie

---

[3]) [Ursprünglich lautete die Fassung:] „Es erwachte eine unbestimmte, dunkle Ahnung, dass so manches anstössige Wunder, dies und jenes unbegreifliche Dogma, welches zu glauben die Kirche vorschrieb, am Ende gar nicht in der Bibel stehe."

[4]) Das Interesse der Wahrheit siegte über das Parteiinteresse, als man einsehen lernte, dass man bei diesem Nichts gewinne. Vgl. auch v. Cölln's bibl. Theologie I, 8.

[5]) [Ursprüngliche Fassung:] „als junge Frucht vom Baume der Erkenntniss, dass man in Sachen der Theologie viel und manchfach gesündigt habe; als eine Frucht, wenn man so will, des Unglaubens (an früher Geglaubtes) und des Zweifels, gleichen Ursprungs mit den psychologischen und grammatischen Wundererklärungen."

noch nicht hinreichend respectirt. In den ersten biblischen Theologien[6]) von Zachariä[7]), Hufnagel[8]), v. Ammon[9]) läuft die Bibellehre noch stets in das Kirchensystem aus und wird schliesslich immer zum Dogma ausgespitzt; es wird nicht historisch verfahren, und auch dem A. T. zu wenig Rechnung getragen. Erst Gabler drang in einem Altdorfer Programme von 1787[10]) auf eine vollständige Scheidung von der Dogmatik und auf Sonderung des Stoffes nach der Chronologie. Diese Sonderung musste zunächst das A. und das N. T. aus einander werfen[11]), und so erschien von Georg Lorenz Bauer zuerst i. J. 1796 eine „Theologie des Alten Testaments, oder Abriss der religiösen Begriffe der alten Hebräer" (Leipzig)[12]). Allein in diesem explicativen „Oder" liegt ein Irrthum. Wir wollen durch unsre Wissenschaft erfahren, was von Gott und göttlichen Dingen das A. T. direkt und indirekt lehrt. Die daselbst niedergelegten Lehren aber der hebräischen Weisen ergingen zunächst an ihr Volk, und wir wollen also erfahren, nicht was die Hebräer von Gott und göttlichen Dingen glaubten, sondern was sie nach dem Willen des A. T. glauben sollten.

Eine Menge religiöser Begriffe der alten Hebräer sind im A. T. ausdrücklich verdammt worden. Es giebt auch eine hebräische Mythologie des Alten Testaments, i. J. 1802 von Bauer gleichfalls behandelt[13]), welcher

---

6) Siehe über dieselben v. Cölln, a. a. O. S. 22.

7) Bibl. Theologie od. Untersuchung des bibl. Grundes der vornehmsten theol. Lehren. 5 Theile, der letzte von Vollborth. Göttingen 1771—86. „Eine systematische Zusammenstellung der Schriftlehre."

8) Handbuch der bibl. Theol. Erlangen 1785—89.

9) Entwurf einer reinen bibl. Theol. Erlangen 1792. 2. Aufl. 1801—02.

10) *De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus* [wieder abgedruckt in seinen kleinen theol. Schriften. Ulm 1831. 2. Band, S. 179—198.]

11) Oehler, Prolegomena, S. 30.

12) Der Bauer'schen Methode folgte Gramberg, Krit. Geschichte der Religionsideen des A. T. 2 Bände. Berlin 1829—30. [unvollendet].

13) [2 Theile. Leipzig.]

gegenüber die biblische Theologie des A. T. die Wissenschaft ist von der im A. T. gelehrten Religion[14]).

Anmerkung. Der Name „Biblische Dogmatik", „Dogmatik des A. T.", welcher von de Wette, Rosenkranz, Lutz beliebt worden, ist an sich weniger passend und auch zu enge. Eigentliche Dogmen, formulirte Aussprüche, welchen beizupflichten oder nachzuleben ohne Weiteres gefordert wird, finden sich im A. T. nur wenige, die meisten noch im Pentateuch. Die religiösen Ideen legen sich gemeinhin nicht in einer fertigen, abgegrenzten Form vor, sondern sie durchlaufen eine geschichtliche Entwickelung, in welcher sie sich abwandeln; die Religion vermittelt sich durch die Verfassung der Theokratie und durch eine zusammenhängende Reihe von Thatsachen. Der Name „Dogmatik" würde aber auch die Moral ausschliessen; allein gerade das A. T. steckt für die Religion kein besonderes Gebiet ab, sondern diese bethätigt ihr Leben eben im Handeln nach Massgabe des göttlichen Willens.

Literatur:

G. Ph. Ch. Kaiser, die bibl. Theologie, oder Judaismus und Christianismus. 2 Bände in 3 Abth. Erlangen 1813—21.

De Wette, Bibl. Dogmatik A. u. N. T., oder krit. Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, des Judenthums und des Urchristenthums. Berlin 1813. 18. 30.

Baumgarten-Crusius, Grundzüge der bibl. Theologie. Jena 1828.

W. Vatke, die Religion des A. T. 1. Theil. Berlin 1835.

D. G. C. von Cölln, Bibl. Theologie; hgg. v. D. Schulz. 2 Bde. Leipzig 1836. [Der 1. Bd. enthält die Theologie des A. T.]

J. Ch. F. Steudel, Vorlesungen über die Theologie des A. T.; hgg. v. Oehler. Berlin 1840.

---

[14]) Sie soll die Religion des A. T. in der Totalität ihrer Erscheinung vorführen. Oehler, Prolegomena, S. 6.

G. Fr. Oehler, Prolegomena zur Theologie des A. T. Stuttgart 1845.

G. Fr. Oehler, Theologie des A. T. 2 Bde. Tübingen 1873. 74.

[H. A. C. Hävernick, Vorlesungen über die Theologie des A. T.; hgg. v. Hahn mit Vorwort von Dorner. Erlangen 1848. 2. Aufl. hgg. u. mit vielfachen berichtigenden Anmerkk. versehen v. H. Schultz. Erlangen 1863.]

J. L. S. Lutz, Biblische Dogmatik; hgg. von Rüetschi, mit Vorwort v. Schneckenburger. Pforzheim 1847.

Hermann Schultz, Alttestamentliche Theologie. 2 Bde. Frankfurt 1869. [2. Auflage in einem Band. 1878.]

[Heinrich Ewald, Die Lehre der Bibel von Gott, oder Theologie des A. u. N. B. 4 Bde. Leipzig 1871—76.]

[W. W. Graf Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte. 2 Hefte. Leipzig 1876 und 1878.]

§. 2. Quellen und Methode.

1. Die Quelle ist das Alte Testament. Dieses aber ist nicht Ein Buch, sondern eine Sammlung von Büchern verschiedener Verfasser aus verschiedenen Zeiten. Unter ihnen sind einzelne, welche Gottes gar nicht gedenken und also für unsern Zweck sofort wegfallen. Unter den übrigen unterscheide man

a. solche, welche ganz eigentlich und ausdrücklich über Religion belehren wollen, und

b. solche, die allerdings mehr oder weniger auch lehren, aber deren Zweck nicht solche Belehrung ist, oder die zwar didaktischer Art sind, aber nicht Religion lehren. Zur Seite fallen das Hohelied, der 45. Psalm, vorzugsweise das Buch Esther.

An der Spitze der Quellen steht, wie an der Spitze des Kanon, die תורה, d. h. „Belehrung"; und ihr reihen sich die Schriften der späteren „Propheten"[1]) an. Von ihnen scheiden wir als secundäre Quellen Schriften wie die

---

[1]) [Ursprünglich:] „Volkslehrer und Religionsphilosophen."

Psalmen, sofern sie nicht auch Lehrgedichte von Propheten sind (ψ. 37. 73. 49), und die erzählenden Bücher sowie die Sprüche. Jene, die Gebete, bei welchen sich der Verfasser in unmittelbarer That verhält, sich so gibt wie er ist, oft unwillkührlich hingerissen von der Andacht, lehren indirekt. Dasselbe thun die Historiker, zumal in ihrer vorliegenden theokratischen Redaction. Sie lehren, welche Religion im Herzen des Volkes lebte, sie zeigen dieselbe auf in ihren Wirkungen, in ihren schönsten und frischesten Blüthen (der Andacht), in ihrer Wirkung auf's Volksleben u. s. w.[2]) Die Proverbia lehren nur zum Theil Religion.[3])

Da es sich hier nicht um hebräisch-jüdische Theologie handelt, so fallen Philo, Josephus, die Mischna etc. weg, nicht aber ohne Weiteres auch die Apokryphen. Bei diesen ist zu unterscheiden: Einige sind ursprünglich in lebendem Hebräisch geschrieben und gehören der nationalen Entwickelung an; auf den Zufall, dass ihr Original verloren gegangen, kann keine Rücksicht genommen werden; sie sind Quellen (Sirach; 1. Maccab.). Wirkliche Apokryphen sind die ursprünglich grichisch oder neuhebräisch geschriebenen Bücher; sie wurzeln theils in fremdem Sprachboden und in fremdem Volksgeiste,[4]) theils riss ihnen wenigstens die lebendige Ueberlieferung des Hebraismus ab, und so können sie für uns nur den Werth von Hülfsmitteln beanspruchen, wie auch mehrere Bücher des N. T.

2. Offenbar, wenn die bibl. Theologie einen wissenschaftlichen Charakter tragen soll, so muss sie auch wissenschaftlich angeordnet werden. Nach einem nicht willkührlichen, sondern vom Object dargebotenen Theilungsgrunde

---

[2]) Die Historiker geben Andre, wie sie sind.

[3]) [Vgl. Hitzig, die Sprüche Salomo's. Zürich 1858. S. VII—XIV.]

[4]) Die Lebenskraft der Religion ist hier nicht mehr stark genug, die fremden Elemente, welche aufgenommen worden, zu bewältigen, sich zu assimiliren; Hellenisches und Orientalisches ist hier überall aufgenommen, ohne dass diese neuen Elemente mit dem vorgefundenen Hebraismus sich wahrhaft durchdrängen. Oehler, Prolegomena S. 5; Lutz § 8.

muss der Stoff eingetheilt werden, das Gleichartige zusammengeordnet und das Fremdartige ausgeschieden. Nehmlich unsre Quelle, das A. T., ist ja nicht selbst ein Lehrgebäude, ein System; es gibt nicht die Idee, wie sie einmal auf einmal nach allen ihren Momenten entfaltet erschien. Mit dem blosen Sammeln und Ordnen des Zerstreuten und Verworrenen ist es aber auch nicht gethan. Denn das Zerstreute ist in verschiedenen Zeiten zerstreut; in Einem Buche stehen hier Lehren bald aus dem, bald aus jenem Zeitalter; neben einander solche, die nie gleichzeitig existirt haben, ja die einander ausdrücklich widersprechen. Da Ordnung zu schaffen, dahinein Licht zu bringen, reicht jenes systematische Verfahren[5]) nicht aus, sondern es ist unerlässlich, das chronologische Princip in die Wissenschaft einzuführen, um, was nach einander war, auch nach einander auftreten zu lassen, um, was sich nicht neben einander verträgt, Eins hinter das Andre zu ordnen.

Anmerkung: Es ist auch auf den Ort des jeweiligen Schriftstellers Rücksicht zu nehmen, denn Verschiedenheit der Heimath kann einen Unterschied begründen. Im Zehnstämmereich entwickelte sich seit der Trennung die Theologie selbständig, freier, blieb aber ohne Aufsicht, in der Hauptsache dem Zufall überlassen und war verwahrlost (Jahve-Urkunde; Hiob). Einzelne Bestandtheile des A. T. — Ezechiel, Glossen in Jeremia, der zweite Theil Jesaja's — sind auch im Auslande verfasst, und es kann dieser Umstand mehr und weniger Einfluss auf die theol. Anschauung geübt haben.

3. Dieses Verfahren aber ist noch ebenso wenig ein historisches, als jenes logische, nach welchem die Masse des Stoffs in einzelne Fachwerke untergebracht wurde, ein philosophisches oder ein ächt wissenschaftliches ist. Vor dem „wann?“ und „wo?“ fragt der Historiker nach den That-

---

[5]) Lutz p. 6. Unsre Wissenschaft ist zunächst eine rein historische. „Die systemat. Ordnung unterscheidet die bibl. Dogmatik von der bibl. Theologie.“

sachen selbst, welche hier die religiösen Ideen sind, und sucht diese rein darzustellen in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit, wie sie einst concret dagewesen sind. Es ist aber keine leichte Arbeit, zumal bei dem Mangel einer präcisen Sprache, das Dogma, die Lehre, von seiner Hülle, Einkleidung, zu befreien[6]) und es aus dem Schutt von Symbolik und Mythologie zu Tage zu fördern[7]). Der Historiker wird sich aber auch damit nicht begnügen, die rein dargestellten Lehren nach der Zeitfolge ihres Auftauchens, ihres Erscheinens im A. T., zu ordnen; sondern er fragt: warum in dieser oder jener Zeit? Die Gründe müssen innere, im Wesen der Ideen liegende sein, die durch äussern Anstoss Wirkung zu entwickeln befähigt wurden. Im Einzelnen wird sich finden, dass die Ideen nicht nur hinter einander folgen, sondern dass die spätere die frühere voraussetzt, diese der Grund jener ist, dass sie aus einander sich entwickelten. So wird man von verschiedenen Punkten aus immer zurückgeführt werden, bis man auf einen Gedanken stösst, der selbst keinen weitern Grund mehr hat, der gemeinschaftliche Mittelpunkt aber ist, auf welchen immer wieder zurückgekommen wird. Dieser Gedanke ist die Grundidee[8]), oder das Princip der Religion, von der alle andern Ideen nur Erscheinungen sind, Entwickelungsmomente oder Stufen, in denen sich die Idee allmählich bis zur Negation ihrer anfänglichen Erscheinung entfaltete. Dies ist die g e n e t i s c h e M e t h o d e, die einzig richtige, welche allein ein wahrhaftes Wissen gewähren mag[9]). Sie allein führt uns den lebendigen Zusammenhang der Ideen, führt die Ideen lebend vor, wie sie werden und wirken, neue Ideen erzeugen und, einen Cyklus durchlaufend, sich selbst höher hinaufbilden und reinigen.

---

6) Z. E. die Vision, das דֹּרֵךְ עַל בָּמֳתֵי יָם Hi. 9, 8.

7) Der Historiker wird für diesen Zweck von allen den Hülfsmitteln Gebrauch machen, welche Kunde des Sprachgebrauchs und der Geschichte ihm darbieten. Z. E. דֶּבֶר = מַלְאָךְ מוֹתָא Hab. 3, 5.

8) Die Grundidee geht auf im Besonderen, dessen Seele sie ist.

9) Oehler, Prolegomena S. 84: „Sie sucht den lebendigen Entwickelungsgang der Sache selbst zu reproduciren."

§. 3. Grundsätze.

1. Was uns wirklich als eine Lehre des A. T. gelten soll, muss sich mittelbar oder unmittelbar auf das Princip zurückführen lassen. Dadurch aber ist, wie sich zeigen wird, die Symbolik und der Mythus gerichtet als Etwas, was man glauben konnte, und auch unterlassen[1]).

2. Im Allgemeinen sind zwar alle alttestamentlichen Autoren Lehrer; denn man schriftstellert eben, um zu lehren; und ihre aus ihren Büchern erkennbare Ansicht ist für uns ihre Lehre. Allein oft erstatten sie blos Bericht, führen fremde Ansichten an, eine gegnerische Meinung[2]), einen Begriff des Volkes. Auch ist denkbar, dass sich ein Schriftsteller über irgend einen Punkt eine eigene Meinung gebildet hatte, die ganz isolirt stände, ein Spinnengewebe. Wenn Dergleichen dann auch auf das Princip zurückgeführt werden kann, aber vom Princip nicht nothwendig hervorgebracht werden musste, so steht Das [eine solche individuelle Meinung] zur Seite, kann nicht ins System aufgenommen werden, ist nicht Lehre des A. T.

3. Eine Lehre ist vielleicht im A. T. nicht erwähnt, nicht deutlich ausgesprochen; sie fliesst aber mit Nothwendigkeit aus dem Princip oder ist das fehlende Mittelglied zwischen zwei Gedanken. Eine solche ist alttestamentliche Lehre, und als unentbehrlich in das System aufzunehmen[3]).

4. Eine Idee soll nicht nur dem Princip nicht widersprechen, dessen Produkt oder Erscheinung in der Zeit sie ist, sondern auch der Zeit selbst nicht, ihrem andern Factor. Unmöglich, dass eine Idee, welche sich nur aus einer andern entwickeln konnte, welche eine andre, oder eine Reihe von Ideen voraussetzt, früher als diese im Bewusstsein der

---

[1]) Z. B. die Lehre vom Bilde Gottes, das der Mensch trage. ψ. 8, 6 dagegen spricht das Gesammtbewusstsein der Gemeine aus.

[2]) Vgl. Coh. 10, 16: אי לך ארץ: Worte des Thoren.

[3]) Z. B. dass die Söhne auch gesündigt haben müssen, um die Schuld der Väter zu büssen; dass Gott ein Geist sei, vgl. § 7 und Jes. 31, 3.

Hebräer aufgetaucht sei. Eine Blüthe aus der Zeit Ezechiels kann zu der Davids nicht Frucht gewesen sein.

5. Eine Lehre kann weit älter sein als das Buch, in welchem sie zuerst steht; und man muss sich, um ihr Alter ungefähr zu bestimmen, nach andern Kriterien umsehen. Es kommt auf sie selber an, auf die Stelle, welche ihr im regelmässigen Entwickelungsgang des Denkens anzuweisen ist. Die uns erhaltene Literatur ist eben lücken- und mangelhaft. Auch ist das Alter mancher Bücher streitig und weit eher nach den in diesen niedergelegten Ideen zu beurtheilen.

6. Zwei einander widersprechende Lehren schliessen sich keineswegs gegenseitig aus; sie können selbst bei einem und demselben Autor sich mit einander vertragen, weil die Denkkraft jener [Schriftsteller] gemeinhin zu wenig geweckt und geübt war, als dass sie ihnen die Consequenz ziehen konnten[4]). Dann aber haben wir es ja auch zu thun mit verschiedenen Schriftstellern verschiedener Zeiten, deren Lehren nicht nothwendig „identisch"[5]) sein müssen. Im Gegentheil, die Entwickelung führt den Widerspruch mit sich. Die Grundidee selber, das Princip, wird sich nie widersprechen; auch ihr nicht eine einzelne, aus ihr fliessende Idee. Diese Ideen aber, die Erscheinungen des Princips, lösen sich ab, verdrängen sich, treten neben und gegen einander. Die spätere Entwickelungsstufe widerlegt die frühere; und Dogma für uns ist, nach richtig erkanntem Princip, nur was in des Princips Entwickelung nicht widerlegt worden.

---

4) Selbst in Einem Buche des Wahrheit erst suchenden Autors. Bei der spätern [Lehre] am Schlusse hat's dann sein Bewenden [Randbemerkung aus neuester Zeit].

5) [Ursprünglich:] „über einen Leisten geschlagen".

Erstes Kapitel.

Vom Princip der Religion des Alten Testaments.

§ 4. Vom Wesen des hebräischen Geistes.

Die Forderungen des Wissenstriebes sind offenbar noch nicht befriedigt, wenn wir das Princip gefunden haben und nun aus demselben die einzelnen Thatsachen des religiösen Bewusstseins genetisch entwickeln. Wir sollen auch eine Genesis des Princips selben geben. Dieses ist eine erste That des hebräischen Geistes, und wir haben

1) zu zeigen, wie dass derselbe ein solches Princip sehr wohl hervorbringen konnte;

2) haben wir aus solchem Grund und Boden das Princip selbst hervorgehen zu lassen;

3) haben wir die Stellung in Acht zu nehmen, in die es sich setzte zu den bisherigen Religionen[1]). In Uebereinstimmung dies mit Nr. 1), denn den hebräischen Geist müssen wir auch in seiner Eigenthümlichkeit gegen andre [Volksgeister] fassen, weil nur dieser das Princip hervorgebracht hat.

An einem andern Orte[2]) ist gezeigt, wie dass der hebräische Geist einerseits noch den orientalischen, den

---

1) [Auch v. Cölln a. a. O. redet in § 11 von Spuren vormosaischer Religion, u. in § 12 von Entstehung und Geist des Mosaismus. Vgl. *Plut. de Isid.* c. 9: Ἐγώ εἰμι τὸ γεγονὸς καὶ ὂν καὶ ἐσόμενον, u. dazu *Gesenius, Thesaurus* p. 577.]

2) Der Prophet Jesaja, übersetzt und ausgelegt. Heidelberg 1833. S. X ff. [Geschichte des Volkes Israel. Leipzig 1869. S. 52 ff.]

altsemitischen überhaupt darstelle. Als solcher fasst er die objective Welt concret auf und verhält sich, ergossen in die organische Function, durchaus aufnehmend. Er ist noch unwahr und unfrei, ist noch der natürliche Geist, sich selber noch ein äusseres Naturding[3]). Auf diesem Standpunkte nun des Orients überhaupt hätten es die Hebräer niemals zur Lehre von einem geistigen persönlichen Gotte bringen können, weil es da ja nicht einmal bis zur Erkenntniss des eigenen Geistes als eines Höheren in der Natur gebracht wird. Das Höchste, was auf diesem Standpunkte der unmittelbaren Wahrnehmung erreicht werden konnte, war etwa die pantheistische Idee von einer Weltseele, indem man nicht die Erscheinungswelt selbst vergötterte, sondern das im Aeussern erscheinende Innere der Natur, was man im Alterthum nannte die *natura naturans*[4]). Man vergötterte die Naturkraft, oder, da diese in unendlich vielen Richtungen wirkte, Naturkräfte. Es zeichnet aber die Hebräer aus vor den übrigen Orientalen, dass sie einen Schritt weiter, und somit über sich, als Orientalen (Semiten), selber hinausgingen. In Israel begann der (sonst nach Aussen gelegte und auf die Natur gerichtete)[5]) Geist sich in seiner Innerlichkeit zu erfassen. Schon von Anfang an finden wir den Hebraismus damit beschäftigt, sich aus seinem unmittelbaren Leben, aus der Sklaverei der Natur herauszuarbeiten und im Gegentheile sie sich zu unterwerfen. Dies geschah praktisch durch Bezwingung des Bodens [und Handhabung seiner Erzeugnisse] in der fortschreitenden Kultur[6]), theoretisch dadurch, dass er sie sich aneignete, mit ihr vertraut wurde, indem er der Aussenwelt seine Bestimmungen aufnöthigte. Letzteres vollzieht sich durch den Begriff, und die Begriffe bildet der abstrahirende Verstand, welcher an den objectiven Dingen das Allgemeine, Gemeinsame, d. h. das Geistige absieht.

---

3) [Siehe die Beweisführung im Jesaja-Commentar bis Seite XVIII.]

4) [Vgl. a. a. O. S. XX.] Die Stufe des Fetischismus vergöttert die zufällige Einzelerscheinung.

5) [Die Klammern sind von Hitzig gesetzt, aber späteren Ursprungs.]

6) [So bei den Phöniciern.]

Diese zusammenfassende und zugleich trennende Eigenschaft [des hebräischen Verstandes] ist überall thätig im Scheiden der Dinge, sie charakterisirt noch heute den Israeliten, und ihre glänzendste und Hauptthat ist das israelitische Gesetz[7]). — Es liegt aber in dieser Thatsache nichts Unbegreifliches, worüber man zu erstaunen hätte; es wurde kein Sprung gemacht, welcher unvermittelt; sondern es thaten die Hebräer mit solcher Scheidung nur den nächsten Schritt, wie sie denn auch z. B. mit dem Scheiden von Gut und Böse[8]) selber das Heraustreten aus dem Kindesalter bezeichnen: Jes. 7,16[9]). Auch darnach ist nicht zu fragen, warum gerade die Hebräer diesen Scheidungsprocess begonnen haben; denn diese Frage könnte man bei jedem andern Volke wieder thun, und eben aus dieser Entwickelung der trennenden Geistesthätigkeit selbst erklären sich alle religiösen Thatsachen, die durch bloses Zurückführen auf übernatürliche Offenbarung „dem Verständniss entzogen werden".[10]) Das Wesen der an Israel gelangten Offenbarung ist darin zu finden, dass der Geist dieses Volkes, der auch von Gott kommt, von vorne für die wahre Religion angelegt erscheint; und auch die ältere Ansicht, welche die Offenbarung in der Form des Einzelvorgangs einer späteren geschichtlichen Zeit zuweist, sieht sich, seitdem man die Theorie einer mechanischen Inspiration aufgegeben hat, zu der Annahme genöthigt, dass der hebräische Geist, um die Offenbarung zu empfangen, als Gefäss dieses Inhalts, ihm entsprechend präformirt sein musste. Die Frage ist: verhält sich der Geist selbstthätig oder aufnehmend? Es wird aber Nichts gefördert, wenn man sagt: Das Gesetz und die ganze geistige Entwickelung des Volks ist ein Produkt des [den Hebräern] übernatürlich verliehenen Princips; denn, abgesehen davon, dass sich das Volk nicht nur in Sachen der Religion natürlich entwickelte, so ist ja das Princip selbst ein Akt

---

7) A. a. O. S. XIX.

8) Von rechter und linker Hand [Jon. 4, 11.]

9) [Vgl. auch Deut. 1, 39.] Dem Kindesalter des Einzelnen entspricht das des Menschengeistes überhaupt [vgl. Gen. 3, 22.]

10) Oder: „nicht erklärt sind."

trennender Thätigkeit, d. h. der Abstraction, und kann so als eine Wirkung des hebräischen Geistes begriffen werden, so dass es ganz unnütz und thöricht wäre, noch nach weiterer Erklärung, die *nota bene* Nichts erklärt, sich umzusehen.

Anmerkung. Auf diese Weise gewann der Verstand durch das Auffinden der Merkmale, durch das Aufstellen von Begriffen positive Normen, nach welchen das Wahre und Falsche geschieden wurde. Dies schwebt ihnen auch deutlich vor, wenn Jeremia (23, 29) und der Hebräerbrief (4, 12) das Wort Gottes, d. h. die sittliche religiöse Wahrheit einen Hammer, der den Fels zerschlägt, ein zweischneidig Schwert etc. nennen und wenn bei Paulus (1. Cor. 6, 2) ihre Inhaber die Welt richten, weil sie in sich einen Massstab haben, den sie anlegen können an die Welt. Das Reich der Wahrheit wurde auf diese Art vorzüglich und einseitig erweitert, denn ihren Charakter, die Allgemeinheit, fand eben der abstrahirende Verstand an den Dingen auf[11]). Dagegen kam das Reich der Schönheit zu kurz. Hier fehlen die glänzenden Lügen des Heidenthums; die orientalische Mythenwelt verkümmerte und eine einheimische Mythologie kam nicht auf[12]). Da, innerhalb des Hebraismus, sind keine Uebergänge oder Verwandlungen von Menschen in Götter und umgekehrt[13]), keine Verwandlungen in Pflanzen, Thiere etc.; die Welt ist kein Κόσμος, kein Gegenbild Gottes; die Götter und Heroen sind hier zu Menschen herabgesetzt [vgl. §. 8]; der Regenbogen ist und bleibt ein Bogen [Gen. 9, 13 ff.]; die Sonne bleibt Sonne, sie sieht wohl, aber hört nicht, Alles (ψ. 19, 7); es giebt keinen wunderbaren Achillesschild (ψ. 18, 36), keine *flumina nectaris ibant* (Ovid. *metam.* I, 111; vgl. Joel 4, 18); keine Bäche der Unterwelt, wie man zu ψ. 18, 5 wollte;

---

11) Die Erkenntniss des Wesens der Gerechtigkeit schon bei Simson Jud. 15, 10. 11. — Allgemeinheit der hebr. Sprüchwörter. Die Identificirung des Unbekannten mit dem Bekannten in der Vergleichung des *Maschal* gehört auch hierher; denn es wird ein Urtheil ausgesprochen [Hitzig, die Sprüche Salomo's, Zürich 1858, S. X f.]

12) [Vgl. a. a. O. S. IX. f.]

13) Hos. 11, 9 Trennung von Gott und Mensch.

kein Mythus, dass der nicht Begrabene nicht über den Höllenfluss komme[14]); — sondern allenthalben sind feste Schranken des Begriffs[15]); und im gemeinen Leben (ψ. 37, 3), in der Kinderzucht (Prov. 13, 24. 29, 15. 17.), in Moral und Politik die Lebensansicht des gesunden Menschenverstandes[16]), nicht der Poesie, „die“[17]) zu Thaten begeisterte.

§. 5. Vom Wesen der altasiatischen Religionen.

Die hebräische Religion ist entstanden in der Zeit. Nach ihren eigenen Urkunden sind die Israeliten verhältnissmässig spät zu einem Volke geworden[1]). Sie fanden sesshafte Nationen, und also auch Religionen bereits vor. In diese Urzeit, wo eine eigene Religion aus ihnen ein eigenes Volk bildete, müssen wir zurückgehen, unmittelbar vor ihr unsern Stand einnehmen und untersuchen: welches waren damalige Religionen Vorderasiens? welches war wohl damals diejenige Israels?

Es bestand in der Urzeit wesentlich zweierlei religiöse Ansicht: Naturdienst, und diesem gegenüber Gestirndienst; ersterer, von dem der Thierdienst eine Abart ist, fast allgemein verbreitet; letzterer, worauf der arabische Name „Sabäismus“ schon hinweist[2]), in der Steppe, in Arabien wurzelnd und später, als er die Grenze überschritt, mit jenem in Uebereinstimmung gebracht.

1. Die pantheistische Vergötterung der Natur, der Herrin über den Geist, sich nicht erhebend bis zum

[14]) Doch personificirten die Hebräer den Tod ψ 49, 15. Hi. 18, 14, und den Scheol Jes. 5, 14.

[15]) 1 Sam. 24, 14 die Bemerkung, dass Nichts seinem Begriffe widersprechen dürfe.

[16]) [Hitzig, die Sprüche Sal. S. XII.]

[17]) Oder: „was.“

[1]) Commentar zu den Sprüchen Salomo's S. VII.

[2]) الصابئون die Zabier, Qor. Sur. 2, 59. 5, 73. [vgl. Hitzig, das Buch Hiob S. XVI. XXI]; צֹובָא [bei] Heliopolis [vgl. Geschichte des Volkes Israel I, 144 und den arab. Gott Sabis, d. i. die Sonne, Plinius h. n. 12, 63, s. Sprache und Sprachen Assyriens S. 25; aber auch zu Psalm 60, 2.]; von صبأ, synonym mit نجم *exorta fuit stella*. Cf. Qor. Sur. 6, 76. Kámil 754.

höchsten Gedanken des Pantheismus, dem der Weltseele, blieb bei dem von selbst gegebenen Dualismus stehen: entweder des Werdens und Vergehens, d. i. der Mylitta und des Molech, eingeschränkt auf die belebte Schöpfung[3]); oder man dachte die Zeugung nach den zwei Momenten und heiligte eine doppelte Naturkraft, eine active und passive. Daneben blieb indess die Möglichkeit offen, dass man das Wachsthum auch in seiner Erscheinung personificirte als männlichen Geschlechtes, weil Selbstzweck; und die Erscheinung fiel mit ihrem Grunde, der Sohn mit dem Vater, zusammen, so dass die Stellung der weiblichen Naturkraft unverändert blieb[4]); d. h. es zweigte sich der Dienst des Adonis ab, welcher Symbol des prangenden Früchtesegens, und dessen Symbol wieder der Granatapfel war. Wie begreiflich aber, drängte sich als Repräsentant des befruchtenden Princips bald die Sonne hervor, während die empfangende oder leidende Gottheit, als Weib gedacht, bald mit der Erde identificirt erschien. Gemäss einem nahe liegenden Tropus dachte man sich nämlich die beiden Götter als Ehegatten — Baal, eigentlich der Gemahl, und Astarte finden sich stets neben einander, wie König und Königin — und während jener Name gleich dem syrischen Hadad auf die Sonne übertragen ward, floss auch der Begriff der Derketo oder Atergatis mit dem der Erde zusammen. Als später der ursprüngliche Gedanke des Sonnendienstes dem Bewusstsein fremd wurde, und dieser sich unabhängig constituirte, kam „noch die Göttin Tanit (תנת) hinzu, jene „„Königin des Himmels"" Jer. 7, 18, die Mondgöttin"[5]), und der

[3]) Daher ihm Kinder geopfert werden, wie sie sie hervorbringt.

[4]) Die Astarte [s. u.] bleibt stehen und heisst ursprünglich נַעֲמָה Gen. 4, 22, entsprechend נַעֲמָן, dem phönic. Adonis, Jes. 17, 10. [Schenkel's Bibellex. IV, 267.]

[5]) Ursprünglich: „als Jupiters Gemahlin zur Rhea [Derketo] noch eine Hera [am Rand: zu Osiris und Isis eine Jo] hinzu, eig. die Mondgöttin, welche mit jener auch confundirt wurde [am Rand: z. B. in Babel; Diod. 2, 9. — Hera = 'Αδά Hesych.]. Vgl. hierzu die Anmerk. zu Jes. 17, 8" [und: Urgeschichte und Mythologie der Philistäer S. 233].

Naturkult setzte sich so mit dem Sabäismus in Verbindung[6]).

---

6) [Znr Ergänzung dieser kurzen Andentungen sei der einschlägige Abschnitt aus Hitzig's Vorlesungen über biblische Archäologie, „Antimosaischen Gottesdienst" der Israeliten betreffend, hier beigefügt. „Während der Jahve-Dienst selber nicht rein blieb, verfielen die Israeliten anch noch in die wollüstigen und blntdürstigen Kulte ihrer Nachbarn Richt. 10, 6; und zwar setzte sich am tiefsten bei ihnen fest die Religion der stamm- und sprachverwandten Phönicier, der Dienst des Baal nnd der Astarte (2 Kön. 23, 13. Plaut. merc. IV, 5, 1).

a) Diese beiden Gottheiten, durch welche der Dnalismus männlicher nnd weiblicher Naturkraft vorgestellt wird, gehören zusammen. Gewöhnlich werden sie neben einander erwähnt Richt. 2, 13. 3, 7, oder neben Baal die Astarte in ihrer Modification als Aschera (אֲשֵׁרָה); das Symbol der letzteren, ein Baum (5 Mos. 16, 21; s. zu Mich. 5, 13) steht Richt. 6, 25 neben einem Altar des Baal. Wenn dagegen Baal später (Röm. 11, 4. Zeph. 1, 4. Hos. 2, 8 LXX.) auch weiblich vorkommt, so erkläre man dies nicht aus dem weiblichen Geschlechte des Wortes *εἰκών*, auch nicht aus Confundirung mit der Astarte, und noch weniger darans, dass שֶׁמֶשׁ allmählig feminin geworden (cf. 2 Kön. 23, 5 LXX.), sondern daraus, dass der leblose ohnmächtige Baal Appellativ = Götze geworden, cf. Tob. 1, 5. Es ist nämlich von vorne herein der Name הַבַּעַל, d. i. der Herr (im A. T. stets mit dem Artikel), mit בֵּל Jes. 46, 1, dem Sonnengotte zn Babel, nicht identisch, und die Sonne wird 2 Kön. 23, 5 von ihm unterschieden [s. Schenkel's Bibellex. I, 341; aber auch Hitzig, Sprache und Sprachen Assyriens S. 20 f. 44]. Dem Baal, welchen anch die Karthager verehrten (cf. חַנִּיבַּעַל), opferte man Stiere, küsste seine Bildsäule; und seine Pfaffen tanzten um seinen Altar, zerfleischten sich auch wohl mit Messern 1 Kön. 19, 18. 18, 23. 28. Davon, wie er abgebildet wurde, ist weiter nichts bekannt. Die Astarte dagegen soll als Zeichen der Herrschaft einen Stierkopf aufgesetzt haben Enseb. praep. evang. I, 8. 1 Mos. 14, 5 [עשתרת קרנים = *Veneres cornutae*]. Der Name עַשְׁתֹּרֶת scheint eig. Vermehrnng, Vervielfältigung zn bedenten (plur. 5 Mos. 7, 13) Urgesch. der Philist. S. 30 [die Inschrift des Mesha, Königes von Moab, übersetzt n. historisch-kritisch erörtert, S. 59], während das synonyme אֲשֵׁרָה die Natur, als welche im Frühling wieder anflebt (اشر = نشر *diffindo;* نَشّر *vita, prima plantae germinatio,* نَشّر; vgl. ψ 103, 5 mit 104, 30; die Anschaunng der Aschera ist weit ausgebreitet im Orient: s. zu Mich. 5, 13, [wo עָרֶיךָ statt עריך zn lesen; vgl. 2 Kön. 21, 18. 26. גַּן־עֻזָּא = 2 Chron. 36, 8 LXX: *γανοζαῆ*; s. Geschichte des Volkes Israel I, 231 f. Baudissin, Stndien z. semit. Religionsgesch. I, 290. II, 221 f.]). Der Kultus dieser Göttin war unzüchtig, 1 Kön. 14, 24; vgl. Herod. I, 199.

2. Die Sklaven solcher Religion, die in Aegypten, Aram und Kanaan herrschte, sind in ihr auch untergegangen.

---

b) Die zunächst sich darbietende Abwandlung des Begriffs war, dass man den Baal mit der Sonne identificirte. Als Sonnengott in Tyrus und Karthago verehrt, hiess er darum Μελικέρτης, מֶלְקַרְתְּ, מלקר [='Αστυάναξ, König der Stadt sc. Tyrus oder Karthago], tyrischer Herkules, Herod. II, 44. Cicero, de nat. deor. 3, 16. 2 Macc. 4, 19. Dan. 11, 38; sofern er nicht nur der Hauptstadt angehörte, auf Inschriften בַּעַל חַמָּן; die Sonnen-obelisken, חַמָּנִים, werden im A. T. neben den אשׁרים erwähnt, Jes. 27, 9. 17, 8. 2 Kön. 3, 2 (מצבת הבעל) [sie sind Symbolisirung der Sonnenstrahlen = חמנים]. Wenn nun aber Baal noch anderweitig durch Epitheta individualisirt scheint, so ist das wirklich [nur] Schein. Das Epitheton ist ein Genitiv, בעל selber mit אֵל gleichbedeutend; und es bezeichnet — vielleicht den בעל מֹן [„Herr der Zuflucht“ (מֹן für מָעוֹן; s. zu Ez. 19, 7 und Amos 4, 3.), wie ψ 90, 1 Jahve genannt wird; vgl. auch die Ortschaft 4 Mos. 32, 38. Jos. 13, 17. Ez. 25, 9.] auf numidischen Inschriften ausgenommen — der also combinirte Name niemals den phönic. Baal, sondern ganz andere Götter. So hatte man in Sichem einen *Baal* oder *Elbĕrit* Richt. 8, 33. 9, 4—46, der mit dem Ζεὺς ὅρκιος zu vergleichen steht; und 4 Mos. 25, 1 fallen die Israeliten ab zum Kult des moabit. Gottes בַּעַל פְּעוֹר, was soviel wie [sanskrit.] *Jônîça*, d. i. Διώνυσος. Der Dionysos dieser Gegenden aber (Herod. III, 8 [DMZtschrift. VIII, 221. IX, 770. 778.]) ist der indische *Çiva* selber, der in andrer Beziehung auch בעל הָמוֹן „Herr des Regens“ oder בעל גָּד „Herr des Glücks“ genannt wird, woraus גד Jes. 65, 11 verkürzt ist [s. zu Hohel. 8, 11; Urgesch. d. Philistäer S. 282. Die Zabier nennen die Sonne رَبّ الخَيْر „Herr des Guten,“ Hottinger, hist. orient. p. 267. 268]. Das meiste Interesse bietet der philistäische Orakelgott zu Ekron, welchen die Hebräer בַּעַל זְבוּב übersetzen 2 Kön. 1, 2, so dass man sofort auf den 'Απόλλων μυίαγρος oder Ζεὺς ἀπόμυιος verfällt, welchem in Elis und in Arkadien geopfert wurde (Urgesch. u. Mythol. d. Philist. § 191 f. Es gibt in Arkadien auch ein μνῆμα des Anchises Paus. Arcad. 12, 5, [welcher dem philist. אָכִישׁ entspricht; a. a. O. S. 80 ff. 202; Gesch. d. Volkes Israel I, 38]). Nun aber ist Βεελζεβούλ, wie das N. T. den Obersten der Teufel nennt, offenbar dasselbe Wort, und es fragt sich, welche Form die ursprüngliche ist. Für die Form בַּעַל זְבוּב spricht, dass sie aus viel älterer Zeit bezeugt ist und dass die neutestamentliche, ebenso wie 'Αμβακούμ aus חֲבַקּוּק, aus ihr entstehen konnte [nicht umgekehrt; s. Urgesch. d. Philist. § 192.]. Als an die Stelle des Gegensatzes zwischen wahrem Gott und Götzen derjenige des guten Gottes und Satans getreten war, traten statt der אלילים die δαιμόνια πονηρά ein. Deren Oberster aber geworden zu sein Matth. 10, 24, verdankt Beelzebul allerdings der Auffassung οἰκοδεσπότης [=בַּעַל זְבוּל] Matth. 10, 25. (12, 44.) Marc. 3, 22. [vergl. unten § 14 am Schluss und den Vierten Anhang.]

Auf äusserer Wahrnehmung beruhend und eine blose Vorstellung einschliessend, da sie keinen von der Natur freien

c) Sofern בעל geradezu **Götze** bedeutet, wird das Wort Jer. 19, 5. 32, 35 statt des genauern מֹלֶךְ oder מִלְכֹּם (schwerlich מַלְכָּם [s. zu Jer. 49, 3 n. Amos 1, 15]) gesetzt, welches Name des ammonit. Gottes ist, vgl. 1 Kön. 11, 33 gegen Richt. 11, 24 [Urgesch. d. Philist. S. 276.]. [Am Rande: „cf. Μελχόλ und Himilco, ein Beweis, dass מִלְכֹּם auch in Karthago Name des Kronos war.] Mit dem Gedanken des **Molech** fasste man vom **Gegensatze des Werdens und Vergehens** die letztere Seite; sein Dienst in Israel entsprach demjenigen des „Κρόνος“ in Karthago (Diodor 20, 14; Curt. 4, 3. 23; [vgl. Urgesch. d. Philist. S. 273 ff.]); der kretische Minotaurus war eine Bildsäule desselben. Diese trug auch in Karthago einen Stierkopf, war ehern und wurde von innen geheizt. Die Arme waren nach aufwärts ausgestreckt; auf dieselben wurden ihm Kinder gelegt, welche sodann in's Feuer hinabrollten [am Rande: Plin. hist. nat. XXXVI, 4, 12: *Hercules, ad quem Poeni omnibus annis humana sacrificarunt victima.* Im Frieden nach der Schlacht bei Himera zwang Gelo die Karthager, ὅτι καὶ τὰ τέκνα παύσονται τῷ Κρόνῳ καταθύοντες: Plut. apophth. de superstit. cap. 13. Sil. 4, 768 ff. Clitarch bei Suidas unter Σαρδάνιος γέλως. In Rhodus Porphyr. de abstin. 2, 54; in Kreta Kinder ibid. 56; die Phönicier bei grossen Unglücksfällen ibid.; Euseb. praep. evang. IV, 16.]. In Jerusalem opferte man ihm Kinder im Tâfet [תֹּפֶת, vom persischen تافتن „verbrennen“=θάπτειν], im Thale des „Sohnes des Gestöhns“ (2 Kön. 23, 10; s. zu Jer. 7, 31). Den davon gebräuchlichen Ausdruck העביר למלך באש „dem Molech durch das Feuer gehen lassen“ (Jer. 32, 35) darf man nicht mit den Rabbinen von bloser Lustration erklären (Dion. Hal. I, 88.), denn andere Stellen, wie 5 Mos. 12, 31. Jer. 7, 31. 19, 5, sprechen vom Verbrennen ausdrücklich, und die Schilderung **Jarchi's** [zu Jer. 7, 31] sowie **Diodor's** trifft damit überein. Siehe zu Ez. 16, 20. 21. 36, wornach man die Kinder vorher schlachtete, ehe man sie verbrannte. ψ 106, 37. 38.

Anmerkung. Während der Dienst des Molech in Juda sich festsetzte und verbreitete, wird Verehrung des moabitischen Gottes כְּמוֹשׁ nur von Salomo berichtet 1 Kön. 11, 7. 2 Kön. 22, 13, (und es ist weder aus der Bibel noch anderwärts her über diesen Gott Etwas zu entnehmen. Der Name aber scheint dem arabischen قاموس „Weltmeer“ zu entsprechen, vgl. غمس, غموس *res profunda*, und so käme er mit dem vedischen Gotte Varuna, d. i. Οὐρανός überein). [An Stelle dieser von Hitzig selbst in neuerer Zeit eingeklammerten Worte, zu denen Urgesch. der Philistäer S. 213. 245. 276 und Gesch. des Volkes Israel I, 142 zu vergleichen, ist die jüngere Randbemerkung zu setzen: „von كمشُ „schnell sein“, der Gott der Zeit, Κρόνος, cf. עֲדָה **Stunde** 1 Mos. 4, 19. Hotting. hist. orient. p. 233 = Saturnus.“ Vgl. die Inschrift des Mesha S. 58, und Heidelberger Jahrbücher 1871, Nr. 47, S. 740.] (Dieser selbst ist

Geist aussagte, sondern das Höchste (das Absolute) in die Natur gebannt sein liess: konnte weder sie selbst besser

---

wiederum der philistäische Marnas, oder, wie er nach seiner Gestalt genannt wurde, Minos, d. i. דָּגוֹן, צִידוֹן; denn er wurde in Fischgestalt abgebildet) [vgl. Urgesch. d. Philist. § 129 ff. NB. Der Herausgeber glaubte, den letzten Satz nicht unterdrücken zu sollen.]

d) Die positive Seite jenes Gegensatzes, die Vorstellung des Werdens, des Entstehens, wurde ausgesprochen durch die syrische Göttin Mylitta (Herod. I, 131. 199. = מוֹלַדְתָּא „die Zeugung, die Geburt), Derketo (syrisch תַּרְעָתָא; Assem. I, 327), oder Atergatis (phönic. אַתַּרְעַת, תַּרְעַת [Urgesch. d. Philist. S. 245]), wovon Σαλάμβω bei Hesychius die Uebersetzung [= χάσμα; von σαλάβη, σαλάμβη Loch]. Es erhellt, wie nahe sie der Astarte steht, und dass sie ebenso leicht als Erde gedeutet werden konnte, wie ihr Gemahl Adad, in der Bibel Hadad, als Sonne, Macrobius Saturn. 1, 23. (Plinius 37, 71: *Adadus deus colitur a Syris.*) Sie wird aber im A. T. gar nicht, und Hadad nur in seiner Modification als Rimmon (2 Kön. 5, 18) erwähnt, in welcher er zu den Ephraimiten überging Sach. 12, 11. Wie sein Cultus lehrt, ist er kein anderer als der phönicische Adonis [griech. Name von der Anrede an ihn: הוֹי אֲדוֹנִי], Symbol nicht nur der *fruges adultae* (Ammian. Marcell. 19, 1. 22, 9), sondern auch der reifen Traube und Baumfrucht (s. zu Ez. 8, 14). Sein Dienst ist alt, ursprünglich heimisch in Aegypten, von wo sich die Klage über den תַּמּוּז (eigentlich תָּמוּז, vom ägypt. Ταμώς) im 7. Jahrhundert unmittelbar nach Jerusalem verpflanzte Ez. 8, 14. (Hieron. ep. 49: *Bethleem nunc nostram lucus inumbrabat Thamus i. e. Adonidis etc.*). Ebendaher (?) wanderte in Juda auch der Dienst der asiatischen Artemis ein. Unter jener „Himmelskönigin“ nehmlich Jer. 7, 18. 44, 17. 19, welche mit Trankopfern und Kuchen verehrt wurde, kann nur jene *Tanit*, תָּנִת, verstanden werden, welche neben dem *Baal chammân* auf den Inschriften vorkommt [mit dem Beinamen פְּנֵא בַּעַל; cf. 1 Chron. 4, 3: הַצְלֶלְפּוֹנִי „vorübergehende Beschattung,“ und dazu Jac. 1, 17.], also ohne Zweifel den Mond bedeutet und der Diana entspricht, aber als Naturkraft, gleich Baal, der Asiatischen, der Diana von Ephesus Act. 19, 24. (*Hieron. praef. comm. ep. ad Ephes.: Non haec venatrix, quae arcum tenet et succincta erat, sed multimammia illa etc.; πολύμασθος* [vgl. arab. ناهد *turgentes mammas habens puella*]). Das Wort [Νηΐθ] ist ägyptisch (?, Ταναΐς, Ταναΐτις, Ἀναΐτις, nur andere Formen des nämlichen,) und die Ναναία 2 Macc. 1, 13. 15 identisch mit ihr [als die Mutter; s. zu Dan. 11, 37 u. Geschichte des Volkes Israel II, 405. In neuerer Zeit hat Hitzig zur Erklärung sanskrit. „*Tanajâ* die Tochter, und *Anâhita* die Unbefleckte, Genius der befruchtenden Wasser“ herbeigezogen. Vgl. noch Urgesch. d. Philist. S. 251 f. und zu Jer. 7, 18.].

e) Schliesslich verehrte man zu Zeiten noch unmittelbar unter ihrem Namen die Sonne, auch den Mond und das Heer der Sterne 5 Mos. 17, 3.

werden, wenn sie nicht ihre Wesenheit aufgab, noch konnte sie ihre Bekenner geistig veredeln. Sie zog den Geist niederwärts, fesselte ihn an die Natur und wies ihn an auf den Sinnengenuss. Die Grundansicht vermochte Nichts zu zeugen, als ihre äussere Form, den Cultus; und in diesem ging um so mehr die Religion völlig auf, als er dem sinnlichen, ungöttlichen Geschlechte bald Selbstzweck wurde[7]). Wie aus diesem Dienste Aegyptens und Kanaans die israelitische Religion, sein Gegensatz, sich hätte herausbilden sollen, ist auf keine Weise abzusehen, wäre auch geschichtlich nicht zu begreifen. Als die Hebräer nach Kanaan kamen, besassen sie ihre Religion bereits, und die Sage besteht überall auf der strengsten Verschiedenheit des Jahve und der ägyptischen und kananitischen Götter. 3 Mos. 18. 2 ff.[8]).

Anmerkung. Die Bewegung, welche auch in dieser Art von Religion stattfand, gedieh zu einem andern End-

---

Jenen warf man Kusshände zu Hi. 31, 27; auch wurden der Sonne von abgöttischen Königen Wagen und weisse Rosse gehalten am Eingange des Tempels; dies nach persischer Weise, 2 Kön. 23, 11. Cyropaed. III, 8, § 12. (Die indische Mythologie hat 7 Sonnenrosse. Vgl. Ebedsusim auf Oxoniensis. Cicero in Vatic. § 12: Mastanesosus = מַתַּן הַסּוּס, wie bei Sallust: Mastanabal = מַתַּן הַבַּעַל). Von Arabien her dagegen kam, wie der Name zeigt, die Verehrung der מַזָּלוֹת (arab. مَنْزِلٌ, plur. مَنَازِلُ) nach Palästina, d. i. vermuthlich des Thierkreises 2 Kön. 23, 5. (Nicht gehört hierher Hi. 38, 32; s. zu d. St.) [Diese Vermuthung wurde durch ein Fragezeichen und die Randbemerkung aus neuester Zeit angezweifelt: „Weder Mondstationen (مَنَازِلُ), noch Thierkreis. Vielmehr Morgenstern, عوز und צֹבָא;“ vgl. die Psalmen II, S. 29. u. zu Hiob 38, 32.]].

7) Schlechte Religion ruinirt ein Volk, wie schlechte Verfassung einen Staat. Göthe, westöstlicher Divan, von der indischen Religion [Göthe's Werke. Berlin. Gustav Hempel. IV. Theil, S. 348.]

8) Mosis Verbot der Vermischung mit den Heiden ging wohl von der Beobachtung aus, dass die vor Israel eingewanderten Kanaaniter dadurch ihre altsemitische Unschuld verloren hatten. Jene hatten ihren Gestirndienst auch mitgebracht; und er war der Naturreligion unterlegen. Unterdess hatte er sich aber bei den zuletzt Kommenden zum Jahve-Dienst gestärkt und geläutert, und war fähig, Widerstand zu leisten. [Vgl. Gesch. d. Volkes Israel I, 87.]

ziel. Da die Naturmacht[9]) in einzelnen wirklichen Kräften zur Erscheinung kam, so galten diese als lebende Wesen und wurden schicklich angesiedelt. So entstand der Thierdienst. In dieser ihrer niedrigsten Form wurde erst z. B. dieses Krokodil verehrt, sodann das Krokodil überhaupt begrifflich, die Gattung, also seinethalber die Vorstellung, welche es symbolisirte, deren Träger es war und die vom jeweiligen einzelnen Thiere [Träger] trennbar war. Für sie reichte nun schon als Hauptmerkmal der Thierkopf hin auf Menschenleib[10]). Der weitere Schritt war: die personificirte Naturkraft selbst zu verehren, so dass nur wegen ihrer das Thier Etwas gilt, und man setzte Menschenkopf auf Thierleib (ägyptische Sphinx, assyrische (geflügelte) Stiere mit Menschenantlitz, *Eurynome*, Pausan. VIII, 41, 4). Davon wird nachgehends der Thierleib als entbehrlich abgestreift, indem der menschliche, als Herd der Sinnlichkeit, hinreicht, um nach ihm *via eminentiae* eine sinnliche Gottheit zu bilden: Ὄγκα (*Pausan.* IX, 12, 2,), הֲנַע, *Karshani.*

Schliesslich in der selbständigen Entwickelung des Hellenenthums erfasste sich der Mensch als zugleich geistiges Einzelwesen, und als solche[11]) (sich selbst steigernd) in vergrössertem Maassstabe formirte er seine Götter; praktisch sodann richtet er sich wieder nach ihnen[12]). An solchem Gotte konnte als an einem Ideal der Mensch sich emporranken. Hat er Naturkräfte personificirt, so sind damit blos Machtgötter geschaffen; und diese lassen ihn wie er ist, oder vielmehr, da Nichts stehen bleibt, lassen ihn immer tiefer sinken.

Im Hellenenthum kam es zu einer vorläufigen Versöhnung des Geistes mit der Natur. Die Sinnlichkeit aber, die

---

9) Sie war das Accidens für das Bewustsein als Eigenschaft des Subjekts.

10) Der Menschenleib war das nächstliegende lebende Wesen, um zu personificiren.

11) Herod. I, 131: ἀνθρωποφυεῖς.

12) [Am Rande:] „Die Sinnlichkeit wird vom Gedanken übermeistert, dieser legt sich ihr auf." — [Im Text stand noch die eingeklammerte Bemerkung:] „Die Ἀθήνη (= *Laǵâna, pudibunda*) trägt das sinnliche Geschlechtszeichen blos auf dem Schilde."

σάρξ, liess das πνεῦμα nicht los: theoretisch siegte der Geist über die Natur in der Kunst, praktisch unterwarf sie ihn. Nämlich jener Dualismus der Naturkraft stellt sich im Menschen dar als die Zweiheit der Geschlechter, und wesentlich an der Unkeuschheit — τὰ ἔργα τῆς σαρκός — ging auch das griechische Heidenthum zu Grunde. Röm. 1, 26. 1. Cor. 5, 9. 6, 15 f. Gal. 5, 16—20. 1. Thess. 4, 3[13]).

3. Der Religion des Tages, was der Naturkultus als Sonnendienst war, gegenüber bestand in Arabien eine Religion der Nacht, die Verehrung des gestirnten nächtlichen Himmels. Die Nomaden der arabischen Steppe waren unter ihrem glühenden Himmelsstriche, wo wir auf den Tag, vielmehr auf die Nacht angewiesen. Darum rechneten sie auch nach den Nächten[14]) und eine Menge Verba der Handlung, der Beweguug haben den Nebenbegriff des Abends oder der Nacht. Der Einzelne, gleichwie der ganze Stamm brach auf am Abend und wanderte die Nacht hindurch. Seinen Weg aber durch die Wüsten zeigten ihm die Gestirne[15]), der Neumond, der Vollmond[16]), der Abend- und Morgenstern[17]), der Merkur[18]) u. s. w.:

---

13) Das hellen. Princip war schon theoretisch nicht haltbar, *qua* Religion der Schönheit; denn durch die Kunst erscheint das Ideale in dem Andern seiner (sie offenbart den Geist in seinem Anderssein), nicht im eigenen Element. Die Schönheit ist vergänglich.

14) So auch die Gallier: *Caes. de bell. Gall.* VI, 18.

15) Ham. p. 700: النجوم التى يَسْرِى بها السارِى. Qor. Sur. 6, 97. مَرْكَب البداوي.

16) Verehrung des Mondes, s. Tuch in DMZtschrift III, 202 f.

17) Verehrung des Lucifer, a. a. O. 195 f.; كاهِن دُرِّىٌ (Qor. Sur. 24, 35) und منزل = كاهن تا إِلَه auf amalekit. Inschriften, Tuch a. a. O. 206—208. [212 f. 141]; cf. 2 Kön. 23, 5. عُوز, die Venus, von den Zabiern in Haran verehrt Jo. Damasc. Tom. I, 111. Hottinger, histor. orient. p. 253. Nawawi p. 725. Hitzig, das Buch Hiob S. XVI ff. Was Herodot III, 8 Araber nennt, sind die Edomiter; cf. aber اللات باحدي عشر ليلة, [Hitzig, Urgesch. der Philist. §. 77].

18) عُطَارِد [Hitzig, das Buch Hiob S. XIX; Sprache u. Sprachen Assyriens S. 16.]

die Gestirne, dem Wanderer durch die Wüste, welche so oft mit einem Meere verglichen wird, ebenso wohlthätige und freundliche Erscheinungen, als den alten Schiffern auf dem Weltmeere.

Die Araber also verehrten als Gottheiten die Gestirne der Nacht, von denen allein ihnen Gutes kam. Die Sonne gefährdete sie nur durch Hitze und Stich, und die Wüste, der Boden der Entsagung und Entbehrung[19]), wurde von jener nicht erwärmt und befruchtet, sondern nur verbrannt. Naturdienst konnte demgemäss nicht leicht aufkommen[20]), und fremdher eingeführt hätte er wohl wenig angesprochen, da die freien, abgehärteten Söhne der Steppe dafür nicht weichlich und wohllüstig genug waren.

§. 6. Die Religion Israels bis auf Mose.

Umherziehende Beduinen waren vor ihrer Einwanderung in Kanaan auch die Kinder Israels, *Beni Israila*. Ihr Ahnherr, Abraham, zieht 1 Mos. 12, 4 aus von Haran[1]), wo wir in später Zeit noch einen entarteten Gestirndienst vorfinden, und die Wanderungen seiner Nachkommen erstreckten sich bis nach Aegypten, bis an die fetten Ufer des Nil hin. Sie waren aber bald veranlasst, sich in die unfruchtbare Wüste zurückzuziehen[2]), und hier gemäss übereinstimmenden Nachrichten ward ihnen die neue Lehre verkündigt[3]). Dass vor Mose Israel keine Kenntniss

[19]) Sie waren in stetem Kampfe mit ihrer Natur, der sie ihren Unterhalt abringen mussten.

[20]) Höchstens Fetischismus.

[1]) [Hitzig, Gesch. d. Volkes Israel I, 42.] Noch ein Κάῤῥαι am Rothen Meer [Stephanus Byzant.], von welchem jenes eine Kolonie.

[2]) [Hitzig, a. a. O. I, 63. 70].

[3]) [Zur Ergänzung sei hier der Abschnitt über „Vormosaischen Gottesdienst“ der Israeliten aus Hitzig's Vorlesungen über „Biblische Alterthümer“ eingefügt.

„1. Quellen über den Gottesdienst der Patriarchen sind uns die Bücher Mosis, besonders die Genesis. Sie fliessen aber spärlich und sind getrübt; indem nehmlich von später lebenden Referenten auch der spätere Cultus des Volkes, namentlich die Verehrung des Jahve, schon in die früheste Zeit hinaufgerückt wird, 1 Mos. 4, 26. 9, 26. 8, 20 f.; während auf der andern Seite 1 Mos. 32, 30 Jahve

Jahve's hatte, steht ausdrücklich Exod. 6, 2. 3. Der Exodus verlegt die Gesetzgebung an den Sinai, und noch Hosea

---

seinen Namen nicht sagt, und der Stelle 2 Mos. 6, 3 zufolge die Erzväter nicht den Jahve, sondern nur den El schaddai gekannt haben, vgl. auch 1 Mos. 17, 1. 28, 3. 35, 11. 43, 14 [aus der Elohimurkunde]. — Ein eigenthümlicher Gottesdienst der alten Zeit war es, einen Stein zur Säule aufzurichten und zur Weihe über ihn Oel auszugiessen, 1 Mos. 28, 18. 35, 14. Jes. 57, 6. „Urgesch. d. Philistäer" S. 264; *lapis unguine delibutus Apul. Flor.* 1, 1; vgl. Theophr. v. d. Deisidämonie (XXX oder XVII); Hitopad. *prooem.* Solche Fetische, mit den Oelgötzen der alten Deutschen vergleichbar, werden *Βαιτύλια* genannt (von einem Grundworte *Pratitula* [„Ebenbild, Abbild"; Sprache u. Sprachen Assyriens S. 55.]; und aus ihrem Cult entstand die symbol. Verehrung der Götter in Statuen. — Schliesslich wird in die Patriarchenzeit wenigstens bis zu Jakob hinaufgerückt die Verehrung der תְּרָפִים, einer Art wahrsagender Hausgötter, die noch zur Zeit Sauls 1 Sam. 19, 13. 16, und später im nördlichen Reiche Hos. 3, 4. Sach. 10, 2 nicht gänzlich verschwunden sind. Die Stellen 1 Mos. 31, 19. 30. Ez. 21, 26 beweisen aramäischen, der Name, welcher = *θέραπες*, führt auf nichtsemitischen Ursprung derselben. Ihr Wesen genauer zu bestimmen hat Schwierigkeit. Da es nach Plin. *Hist. nat.* 5, 16 vgl. 1 Mos. 35, 8 scheint, als wenn sich Züge aus der Bacchussage an die Geschichte Jakobs angehängt hätten, so ist auch Combination von 1 Mos. 35, 4. Richt. 9, 37 mit Pausan. VI, 24, § 6 zulässig, und dann kommen die Terafim auf Silen, auf Bilder der Silene heraus. (Wirklich machte ein Ziegenfell oder ein Wulst von Ziegenhaar einen Bestandtheil eines solchen Bildes aus 1 Sam. 19, 13; und wenn Rahel die Terafim mit auf die Reise nahm, die Silensbilder aber inwendig hohl waren Plato, *conviv.* cap. 32, so führte auch Hannibal hohle eherne Statuen mit sich Corn. Nepos cap. 9, welche solche Terafim gewesen sein dürften. [Am Rande: die Bibel verbindet auch אֵפוֹד וּתְרָפִים Richt. 17, 5. 18, 17; אֵפוֹד von einer Wurzel „überziehen", vgl. Jes. 30, 22.] Das Götzenbild, welches die Rahel mitbrachte, kann nicht sonderlich gross gewesen sein 1 Mos. 31, 34. Menschengestalt der Terafim wird durch 1 Sam. 19, 13. 16 wenigstens nicht bewiesen. Auf falsche Spur leiten dürften die unfruchtbaren Weiber Rahel und Michal.) [Am Rande: „*Σειληνὸς* der Weissagesatyr." Vgl. Gesch. d. Volkes Israel I, 49.]

2. Betreffend den Gottesdienst der Israeliten in Aegypten und in der Wüste, haben sie wahrscheinlich neben dem El schaddai vor der Offenbarung des Jahve auch ägyptische Götter angebetet. Gleichzeitige und directe Nachrichten mangeln zwar; und wenn ägypt. Culte, welche nach Salomo sich in Israel einnisteten, auch in der Urzeit bestanden haben sollen, so könnte das irrthümliche Uebertragung sein, kann aber ebenso gut auch auf Ueberlieferung beruhen. Den Cultus der Schlange, als Symbols des Agathodämon [des Aeskulap; Gesch. d. Volkes Israel I,

(9, 10) sagt, Jahve habe das Volk in der Wüste angetroffen. Den damaligen Israeliten war er unbekannt, 2 Mos. 3, 13. 15; dass aber die Erzväter an den El schaddai geglaubt haben, schlösse, da dies kein Eigenname, sondern Prädicat ist, nicht aus, dass man unter ihm einen andern, als Jahve, verstanden und neben ihm noch andre [Götter] verehrt haben könnte[4]), und es scheint, der Belang des Ausspruches, Jahve habe sich den Patriarchen als allmächtiger Gott geoffenbart, bedürfe einer sorgfältigeren Untersuchung.

1. Den *El schaddai* der Vorväter setzten die Nachkommen mit ihrem Jahve identisch (1 Mos. 17, 1. 35, 11. 43, 14. 49, 25), weil sie *el schaddai* als Prädicat diesem, und nur ihm beimassen. Die Väter glaubten an einen allmächtigen Gott; hiemit ist aber vorerst nichts weiter

---

66], hätte demnach Mose selbst eingerichtet, 2 Kön. 18, 4. 4 Mos. 21, 9 [s. jedoch Gesch. d. Volkes Israel I, 219. Am Rande: „Die Schlangen in Schlangenbad dieselbe Art wie in Epidaurus. *Salutifer anguis*: Stat. Sylv. III, 4, 25. Eherne Schlange des Philoktet in Lemnos, App. Mithrid. c. 77. E. Meier in den Theol. Jahrbb. 1854, S. 585 ff."] Den Böcken, deren Dienst dem Mendesischen Nomos eigen war (Herod. II, 46. Diod. 1, 88), und denen wieder Jerobeam opferte (2 Chron. 11, 15), hätte Israel schon in Aegypten gehuldigt (3 Mos. 17, 7.) [Gesch. d. Volkes Israel I, 81], und in der Wüste angebetet das goldene Kalb, den Apis, welcher jedoch nicht den Mond [= *Papîs*; Gesch. d. Volkes Isr. I, 65; Sprache und Sprachen Assyriens S. 20.] bedeuten, sondern ein Symbol Jahve's sein sollte, 2 Mos. 32, 4. 19. 24. Wenn Jerobeam nachgehends zwei Kälber aufstellte, so lässt sich dieser Umstand vielleicht durch die Annahme erklären, dass erst in der Zwischenzeit der Dienst des Mnevis aufkam (Hengstenberg, die Authentie des Pentat. I, 162). So hiess nämlich das der Sonne geweihte (Ammian. Marcell. 22, 17) schwarze Rind, welches man in Heliopolis verehrte, Plut. de Iside c. 33, und das im Range dem Apis nachstand. [Gesch. d. Volkes Israel I, 169.] — Schliesslich beweist die Stelle Amos 5, 25. 26 für die Dauer des Aufenthaltes in der Wüste auch noch Gestirndienst, wenn auch keineswegs Verehrung des Saturn [s. im Text Ziffer 3.]. Der Widerspruch übrigens dieser Stelle des Amos gegen die Angaben des Pentateuch ist einfach zuzugestehen, und nur etwa durch die Vermuthung zu lösen, dass die sinaitische Gesetzgebung in Wahrheit auf das Ende der 40 — oder vielmehr 4 — Jahre der Wüstenwanderung trifft [Urgesch. d. Philist. § 114 f.; Gesch. d. Volkes Isr. I, 79.].

[4]) Gegen Bertheau, zur Geschichte der Israeliten, S. 219.

ausgesagt, als: sie hatten Religion; und allerdings muss Religion überhaupt, Anerkennen der höhern Macht, dem Erkennen und Benennen derselben[5]) vorhergehen. Von dem, was Gemeingut des menschlichen Geschlechtes ist, waren auch sie nicht ausgeschlossen. Es blieb aber dem Hebräer der Religionsbegriff nicht etwa bei einem blosen Anerkennen stehen. Zunächst ist sie [die Religion] ihm ein Erfassen und sodann Festhalten mit dem Gedächniss, gleichwie dem Römer ein Wiederaufnehmen dessen, was man vergessen hat[6]). Religion ist überhaupt Besinnung, Hi. 4, 7, zunächst auf das Band, welches mich, das endliche Wesen, an das unendliche knüpft[7]) (ψ. 22, 28 und 9, 18 [s. z. letzterer Stelle]). Sie ist eine Bestimmtheit des Bewusstseins; dieses die Vorbedingung der Religion, der Herd, auf dem sie aufflammt[8]); die Frömmigkeit ist von ihr die nothwendige Wirkung, die Wärme welche von diesem Lichte ausgestrahlt wird, der diese Besinnung begleitende süsse Schauer. Nehmlich der Mensch, vorwärts lebend und Zwecken zugewandt, hat den Grund seines Seins, von welchem er sich zum Einzeldasein abgelöst hat, hinter sich, weil eben dieser Akt ein vergangener ist, und er kann, so lang er lebt, so lange dieses Grundes Wirkung dauert, sich nicht als frei und ledig von ihm denken. Momentan kann die Abhängigkeit seiner, des Endlichen, vom Unendlichen seinem Bewusstsein fremd werden — im Strudel der Welt, wenn er von wechselnden Erscheinungen umrauscht, von einzelnen Eindrücken und Bedürfnissen in Anspruch genommen wird. Aber immer wieder wird er darauf zurückgeführt und daran gemahnt. Dies Zurückblicken ist zunächst nothwendig ein ängstliches und scheues, ein

---

5) allem Dogma.

6) *Religio* von *relegere; cf. legio.* Vgl. auch רשׁע = „vergessen“ im Aethiopischen [s. Hitzig zu ψ 1, 1.]

7) Die Religion geht nicht wie die Philosophie auf den Grund der Dinge zurück, sondern nur allemal auf den des Individuums.

8) Wenn Schleiermacher die Religion als Abhängigkeitsgefühl bezeichnete, so beschrieb er damit vielmehr die Religiosität = die Frömmigkeit.

befangenes[9]); die unmittelbare Wirkung, welche das Erkennen jenes Verhältnisses äussert, ist Furcht, Furcht Gottes, als welche der Hebräer, was wir Religion nennen, bezeichnet[10]). Gottesfurcht, *νόος θεουδής*, auch *θυμὸς θεουδής*, verlangt der Hebräer von allen Menschen (5 Mos. 25, 18. 1 Mos. 20, 11)[11]); und diese, nichts weiter, schreibt jener überlieferte Satz[12]) den Patriarchen zu.

2. Wenn die Erklärung des Namens Ormuzd durch „machthabender Gott"[13]) sich richtig verhält, so ist El schaddai mit Ormuzd augenscheinlich gleichbedeutend, und ein geschichtlicher Zusammenhang beider Gottesnamen möglich. Die Annahme eines solchen wird nicht nur durch

---

9) Als ein solch scheues, befangenes Zurückblicken auf das Unendliche, welches Grund der endlichen Existenzen, ist aber die Religion auch die beste Morallehrerin, wie die Geschichte die beste Prophetin.

10) יִרְאָה Hi. 4, 6 [s. Hitzig z. d. St.]. 15, 4. 22, 4. تَقْوى; *metus*, nicht *timor*. وراء „was zurück, was hinten ist" räumlich und zeitlich (Ez. 1, 18 יראה); cf. יריעה, und ورع scheu zurückblicken = ירא scheuen. Der Sprache schaffende Geist hat eine ungetrübtere, kräftigere Anschauung, als wir jetzt, daher hat die Etymologie Gewicht.

11) Der Hebräer erkannte, dass Andre, Heiden, auch Menschen seien, wie er, sehr unterschieden vom Thier. Das Bild Gottes konnte er nicht blos auf sich, den Hebräer, einschränken. Die Furcht des Menschen soll [daher] auf dem Thiere lasten [1 Mos. 9, 6. 2.], die Furcht Gottes auf dem Menschen. Daher אָדָם und עֶבֶד. [Daher] wird Pflicht und Fähigkeit der Gottesfurcht von allen Menschen vorausgesetzt, selbst Dt. 25, 18 von den Amalekitern; cf. *καί σφιν νόος ἐστὶ θεουδής* [Hom. Odyss. VI, 121]. Somit bezeichnet der Ausdruck רשעים, *obliti*, eine Schuld. Er wurzelt aber in dem thastächlichen Verhältniss, dass „Jahve" und „Gott" dem Hebräer Eins ist.

12) Wenn wir jene Bezeichnung für sich allein betrachten.

13) Die Grabschrift des Darius zu Nakschi Rustam S. 1—7. *Ahura* = (sanskr. *asura*, Dämon) „Gott;" *maz* zend. = sanskr. *mah*, *μέγας*, altdeutsch *michel* (vgl. „mögen"), „gross, mächtig;" *dhâ* sanskr., *dâ* zend. „setzen" (= *τίθημι*, verwandt mit *κτάομαι*), und „besitzen," = latein. und deutsches „*ha-*" („*habere*," „haben"); vgl. *θῆτες* die Gehabten, kopt. *χα* „setzen" und „haben," und im Hebräischen den Gebrauch der *Verba media* Hi. 29, 17 השליך „werfen" für „reissen," Richt. 4, 21 שים „setzen" für „nehmen," u. s. Hitzig zu Dan. 11, 11. Cf. *Θαμιμασάδας* Herod. IV, 59 [Urgesch. d. Philistäer S. 231.], und phryg. *Μαζεύς*. [Gegen die Deutung „der weise Herr" s. Hitzig, Gesch. d. Volkes Israel I, 81. u. in Hilgenfeld's Zeitschrift XVIII, 10.]

den genauen Parallelismus zweier combinirter Appellativa, sondern auch durch den Umstand empfohlen, dass dem Namen Jahve gleichfalls auf zend. Sprachgebiete *astuads* „Gott", eig. *astvat* „der Seiende" entspricht[14]). Es kann sich nur darum fragen, ob El schaddai Uebersetzung aus *Auramazdâ*, oder ob das Umgekehrte der Fall sei; und überwiegende Gründe entscheiden für das Erstere. Während *El schaddai* durchaus vereinzelt dasteht[15]), gehört *Auramazdâ* einem grossen gegliederten Religionssystem an und ist mit demselben aufs Innigste verwachsen[16]). Auch steht überhaupt semitischer Einfluss auf Mythenbildung und Götterlehre Persiens wie Indiens mit nichts zu erweisen; zahlreiche Belege dagegen erhärten Einwirkung des Ostens auf den Semitismus, der sich durchgängig receptiv verhält[17]). Ja auch ihn, der das Widerspiel des Ormuzd, den *Anghro mainjus,* [den „bösen Geist",] finden wir Gen. 3 auf israelitischen Boden verpflanzt[18]), indess — auf dass Niemand das Verhältniss umkehre — durch sein Symbol [— die Schlange —] zugedeckt und unkenntlich geworden[19]). Aber es würde also die Verehrung des *El schaddai* doch mehr als Religion im Allgemeinen, sie würde Bekenntniss einer bestimmten, und zwar persischen Lichtreligion aussprechen? Hiegegen wende man nicht ein, die spätern Hebräer hatten wohl weniger von ihren mythischen Vorfahren, als von der Zendlehre Notiz gehabt und im Ormuzd gerade das gefunden, was man brauchte, wenn man sagen wollte: die Patriarchen

---

14) Vgl. auch die zwei Seelen Ham. p. 481 und Xenoph. Cyrop. VI, 1, 41; دين und *daêna* [s. Hitzig, Gesch. d. Volkes Israel I, 80.]

15) Auch später spricht man nicht so.

16) Das Einzelne [aber] beherrscht nicht das Allgemeine.

17) Cf. auch פְּרוּב, כֹּהֵן, הֵיכָל [*nota bene* lauter Wörter, die die Religion und den Cultus angehen; s. Hitzig, a. a. O., auch S. 225. 226, und Schenkel's Bibellexikon II, 308—310.].

18) Zugleich ist dies ein Grund, um überhaupt einen geschichtlichen Zusammenhang Beider, des *Ahura mazdâ* und des *El schaddai*, anzunehmen.

19) [Hitzig, Gesch. d. Volkes Israel I, 225. u. unten „Messian. Weissagungen" § 8.]

hätten überhaupt Religion gehabt; denn Das will die Ueberlieferung, welche den *El schaddai* mit dem bestimmten Gotte Jahve combinirt, eben nicht sagen. Triftiger dürfte die Bemerkung sein, dass *Ahuro mazdâo* der gestellten Erklärung zufolge ebenfalls kein eig. *Nomen proprium* ist, und dass wir seine Stellung im ältern Zendsystem um so weniger genau zu bestimmen vermögen, da sie uns nicht einmal im spätern mit völliger Klarheit vor Augen liegt. In alle Wege, da vor Mose Israel einem Gestirndienst huldigte, hat die Ausmittelung eines Zusammenhangs des *El schaddai* mit der Zendreligion deshalb Gewicht, weil auch letztere die Gestirne, die himmlischen Lichter, nicht das Urlicht, anbeten lehrt[20]), die Religion der Patriarchen demnach, was von vorne wünschenswerth, als derjenigen der Israeliten zu Mosis Zeit gleichartig sich herausstellt.

3. Dass nämlich die 12 Stämme[21]) in der Wüste die nomadische Religion, Gestirndienst, bekannten, und dafür, dass sie Einen Stern vorzugsweise, oder allein, göttlich verehrten, hat sich Amos 5,26 ein unverwerfliches Zeugniss erhalten, mit welchem die Nachricht von *El schaddai* sich ausgleicht[22]). Wenn gemäss dieser Stelle ein Stern Symbol ihres Gottes war, so ist deutlich, dass der Stern zum Gott gemacht worden; und es fragt sich nur: welches war dieser Stern? Nach älterer Meinung der Planet Saturn; und man beruft sich hiefür auf unsre Stelle selber im hebr. wie im griech. Texte. Allein angenommen einmal, dass das aramäische כֵּיוָן recht, gerecht, ein wirklicher Name des

[20]) Burnouf Yaçna p. 554. 555. *Spĕnta armaiti* die Erde [und] *Ahuro Mazdâo* in einer reservirten Stellung [bei Seite gelassen]: dann bleiben die 5 Planeten; cf. Tuch in der DMZtschr. III, 208 die دراري [vgl. Hitzig z. Dan. 4, 10. 14].

[21]) Die 12 Stämme nach den 12 Zeichen des Thierkreises: v. Bohlen, die Genesis historisch-kritisch erläutert. Königsberg 1835. S. LXXV. [Hitzig, Gesch. d. Volkes Israel I, 49.]

[22]) „Ihr habt getragen euern Klotz von einem König und die Standschaft eurer Bildsäulen; ein Stern war euer Gott, welchen ihr euch gegemacht.“ [כִּיּוּן = *κίων*, besonders auch die Säule, an welche man Schiffe im Hafen festbindet, Homer, Odyss. XXII, 466. Im Uebrigen s. Hitzig z. Am. 5, 26 und Jer. 10, 5; u. vgl. Ebers, durch Gosen zum Sinai S. 485. Dagegen Schrader in den theol. Stud. u. Kritiken 1874, S. 324 ff.]

Saturn bei Spätern[23]) und nicht erst aus unsrer Stelle geflossen sei[24]), so hat doch כִּיּוּן, welches richtig punktirt, mit *kevân* nichts zu schaffen, und Ῥεμφάν oder Ῥαιφάν der LXX [daraus Act. 7,43. Gedächtnisscitat] ist 1. als [koptischer] Name des Saturn nicht erweislich, scheint 2. überhaupt kein Name und vielmehr aus Schreibfehler entstanden zu sein[25]), und 3. macht die Annahme eines *Nomen proprium* überhaupt exegetische Gewaltthaten zur Nothwendigkeit[26]). Weder der Grundtext noch eine Tradition der LXX lässt sich also geltend machen. Mit viel mehr Schein und bestechend für die Phantasie erinnert man daran, dass der siebente Tag, welchen die Israeliten feiern, der *dies Saturni* ist, und in der That auch den Samstag die späteren Sabäer dem Planeten Saturn heiligten[27]). Noch kommt hinzu, dass sich bei Eusebius (*Praep. evang.* I, 10, 26) eine Stelle des Sanchuniathon[28]) erhalten hat, kraft deren ein Name des Saturn „Israel" gewesen wäre. Welche Folgerungen daraus sich ergeben würden, leuchtet ein. Allein letztere Behauptung ist ganz und gar falsch. יִשְׂרָאֵל, mit den Volksnamen יִשְׁמְעֵאל und ירחמאל zusammenzu-

---

23) An der rabbin. Angabe, Kaivân sei Name des Saturn, ist nur so viel wahr, dass Saturn, der gerechte König, כֵּיוָן, d. h. gerecht, genannt werden konnte [und er heisst so, weil er die anvertraute Saat reichlich zurückgibt.]

24) Schon dieser Name für den Kakodaemon (Pococke spec. hist. Arab. p. 103 White) und Ephräm's Angabe (T. II, p. 458 B.), er fresse seine Kinder, beweist den Synkretismus. Der Qamus [s. bei Hengstenberg, die Authentie des Pentat. I, 113.] drückt sich schwankend aus, und es geht aus ihm hervor, dass man das Wort mit dem زُحَلُ zu combiniren strebte, aber dieser nicht wirklich so hiess.

25) Cf. חַשְׁרַת 2 Sam. 22, 12 aus חֶשְׁכַת ψ 18, 12; חֵרֵף ψ 57, 4 aus מִכַּף.

26) Hengstenberg, a. a. O. I, 110 ff. Gesenius Thesaurus p. 669. Vatke, die bibl. Theol. S. 190.

27) I. H. Hottinger, histor. orient. p. 267. Norberg, Lexidion p. 76. [Gesenius, der Prophet Jesaja II, 343 f.]

28) Bei Orelli, Sanchun. Berytii quae feruntur fragmenta. Lips. 1826. p. 42: *Κρόνος τοίνυν, ὃν οἱ Φοίνικες* Ἰσραὴλ *προσαγορεύουσι, κτλ.* [Dagegen setzt Th. Gaisford in s. Ausgabe von Euseb's Praep. ev. Oxon. 1843. I, pag. 90 Ἦλον in den Text und notirt noch die Varianten Ἶλον, ἦλ und Ἡλ-. Vgl. über diese Baudissin, Studien z. semit. Religionsgesch. I, 39.]

ordnen[29]), bedeutet: *quem* oder *quos lege dirigit deus;* und nur weil man der Sabbatsfeier wegen zum Voraus den Israeliten Saturndienst beimass[30]), sah man sich nach dem vermuthlichen Namen des Gottes um und erklärte בני ישׂראל nach Analogie der בני אל־חי Hos. 2, 1. Wenn aber die spätern Anbeter der Planeten dem Saturn am Tage des Saturn opferten, so ist dies einerseits ganz in der Ordnung, geht jedoch andrerseits unsre Frage nichts an, weil die Wochentage bei den Hebräern nicht benannt, sondern nur gezählt wurden (cf. Odyss. XII, 129. 130). Aber, könnte man sagen, die Hebräer haben vielleicht deshalb den siebenten Tag gefeiert, weil er bei irgend einem Volke dem Saturn heilig war. Warum haben sie überhaupt einen der Wochentage und zwar gerade diesen gefeiert? Das Zusammentreffen ist seltsam. Allein 1. wird die Sabbatfeier viel älter sein als die Benennung der Wochentage, „für welche das älteste sichere Zeugniss die Stelle ist *Tibull* I, 3, 18: *Saturni sacra dies*"[31]). Die Tage sind nicht unmittelbar nach den Göttern, deren Namen sie führen, sondern nach den Gestirnen benannt. Dies erhellt a. daraus, dass Sonne und Mond dabei erscheinen; b. daraus, dass nur solche Götter, welche zugleich Planeten, mit den Wochentagen combinirt sind. Diese Benennung der Wochentage ist also jünger, als die Uebertragung der Götternamen auf die Sterne, was Synkretismus. Zweitens war aus einem astrologischen Grunde bei den Urhebern der Benennung dem Saturn der erste Wochentag zugewiesen als

---

29) [Gesch. d. Volkes Israel I, 84.] יִשְׂרָאֵל von arab. شرع „leiten, Gesetz geben" (einem Worte, welches auch Prov. 19, 23 שֹׂרוּעַ herzustellen ist), gebildet wie שְׁמוּאֵל aus שמועאל, פְּתוּאֵל aus פתוע אל, מבחייר Kit. inscr. 2 aus מַבְּעַ חַיַּי „Quell meines Lebens" [vgl. dagegen Steiner in Schenkels Bibellex. III, 399.]; vgl. شَرْع und شَرِيعة „Gesetz." Das Etymon im Hebr. mit dieser Bedeutung obsolet, daher die Etymologie undeutlich. Gen. 32, 29. Hos. 12, 4. 5.

30) [Dies] auch wegen מלככם bei Amos.

31) [Dafür stand von vorne herein als Citat „(Herod. II, 82.)" im Texte.]

dem obersten Gestirn[32]); und 3. beruht die Feier des siebenten Tages bei den Hebräern, d. h. beruht der Wochencyklus einfach auf den 4 Mondphasen[33]). Die Verbindung des Saturn mit dem Samstag ist jünger; und erst seitdem sie Platz gegriffen, kam auch die Meinung auf, die hebr. Sabbatfeier geschehe dem Saturn zu Ehren[34]).

4. Die Combination selber der Wochentage mit den Planeten ist eine Thatsache der Astrologie; und auf dieser ruht der spätere Sabäismus, welcher obendrein mit dem Kronos der Griechen, Saturn der Römer, den altasiatischen [Kronos-Molech] zusammenwirft. Nun besass aber selbst das spätere ansässige Israel nicht einmal astronomische Kenntnisse; um so mehr wird die Volksreligion der nomadischen Vorfahren als eine ungelehrte zu denken und jede astrologische Basis wegzuziehen sein. Was hätte ihnen auch das matte Licht des Saturn gesollt? Es ist vielmehr ohne Zweifel irgend ein sehr heller, in die Augen fallender Stern in Aussicht zu nehmen, nach welchem sie, das Steppenmeer durchwandernd, sich orientirten[35]). Ueberwiegend wahrscheinlich ist, dass der Stern *κατ᾽ ἐξοχήν*, der Sirius[36]), welchen Ormuzd als Wächter in die Gestirnwelt hineinsetzte[37]), gemeint sei; und wenn Thoth, Sothis mit ihm identisch, so hat ja auch Aegypten dualistische Religion,

---

32) Cf. bei Vatke S. 678. Dio Cass. 37, 17. 18. Ideler, Lehrbuch der Chronologie S. 48; Handbuch der mathemat. u. technischen Chronologie I, 178 f. Bei Dio: Saturn, Sonne, Mond, Mars, Merkur, Jupiter, Venus. Aegyptische Ordnung: Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur, Mond durch die 24 Stunden hindurch.

33) Heiligkeit der Siebenzahl.

34) [Vom Sabbat her heisst] der Stern Saturn שַׁבְּתָאי bei den Rabbinen [Gesch. d. Volkes Israel I, 85].

35) النَّجم = *Pleiades*, auch den Schiffer orientirend, cf. Meid. II, 896. Hieronymus denkt an den *Lucifer*.

36) Der Sirius, الشِّعْرَى, bei den alten Arabern Qor. Sur. 53, 50. حقّ الشِّعْرَى, Burckhardt, Bemerkk. üb. d. Beduinen S. 101. Τὸ *ἄστρον*; Alcäus bei Athen. I, c. 19.

37) Plut. de Iside § 47. Burnouf, Commentaire sur le Yaçna p. 365 ff.: *Taschter, Tistrja;* = [*Thoth, Sothi,* =] Muhammed's طَارِق Sur. 86 [Gesch. d. Volkes Israel I, 20. 81.], *Târaka.* Sanskr. *târâ* Stern, *Târaka* Auge,

und in Aegypten wurde dem Mose auch Jahve offenbar. Nunmehr zerfällt auch in sich selbst die Hypothese Planck's[38]), welcher den Mosaismus aus chaldäischem Feuerdienst, der mit dem Moloch-Cultus identisch, hervorgehen lassen wollte. Obendrein ist von chald. Feuerdienst nichts Sicheres bekannt; und unsern Gestirndienst wird man natürlich eher mit der persischen Verehrung der Gestirne, als mit dem ihr coordinirten persischen Feuerdienste zusammenhalten.

§. 7. Genesis des neuhebräischen Religionsprincips.

Diese Religion der Nomaden war die unmittelbare Vorgängerin der Verehrung Jahve's; und wenn der Name Jahve's und Monotheismus überhaupt in Aegypten nicht gefunden wird, auch jeder Grund, diesmal an Stetigkeit der Entwickelung nicht zu glauben, gänzlich fehlt, so haben wir aus ihr die reine Jahve-Lehre abzuleiten. Wir sind also für die Entstehung der hebräischen Religion nach Nordarabien gewiesen, im Allgemeinen dahin, wo auch Muhammeds Verstand gegen entartete Religionen sich empörte[1]). Wir werden nämlich den Glauben an den Einen geistigen Gott als ein Erzeugniss der Reflexion auf gegebener Grundlage zu begreifen im Stande sein. „Die Natur in der Wüste drängte den Geist auf sich zurück; er musste in sich Hülfsmittel suchen“[2]). Daher solche Sammlung des Geistes, daher die Reflexion.

Beschützer, Pilot; Name eines Dämon [und nun vgl. auch den „heiligen Wächter“ Dan. 4, 10, u. s. Hitzig z. Dan. 4, 10. 14,] und Samuel ben Adja Vs. 17 [bei G. Freytag, Hamasae carmina, p. 101 sq.]

38) Die Genesis des Judenthums. Ulm 1843. Der Ursprung des Mosaismus, in Zeller's theol. Jahrbb. 1845, 3tes Heft, S. 450 ff.

1) Er wollte die alte Lehre restauriren. — Auch die hebräische Weisheit ist wesentlich die der Beduinen. [Vgl. Hitzig, die Sprüche Salomo's, S. XI f.]

2) [Dafür fand sich auch folgende Fassung:] „Der Boden der Entsagung und Entbehrung wies den Menschen auf sich an, und daher die nachdenkliche Art des alten Arabers; der Geist wurde auf sich zurückgedrängt und wurde innerlicher, als bei den umwohnenden Völkern dies der Fall war, welche in Sinnengenuss schwelgten.“

1. Unmittelbar, scheint es, von der Verehrung eines Sterns oder Gestirns konnte nicht zum reinen Gottesbegriff gelangt werden. Auch erweiterte sich der Gesichtskreis des Denkers nicht in der Richtung, etwa die Gestirne alle einem (hauptsächlichen) unterzuordnen; aber — was für den Menschen ohne Belang — sie [die Reflexion] setzte denselben auch nicht einen Gott ausser ihrem Kreise. Die Vorstellung des Gottes der Schaaren ist erst später von aussen angeregt an die Hebräer gekommen[3]). Vielmehr die Reflexion abstrahirte und sah von der Vielheit der Sterne, deren regelmässiger Lauf verkündigt, dass sie durch Naturnothwendigkeit gebunden sind, und welche gleiche und schon darum nichtige Ansprüche, Gott zu sein, hatten, gänzlich ab; und der nächste Schritt, den sie that, war, die Vielheit der Gestirne in einer Einheit zu umfassen, ein Band, das sie zusammenhalte, zu denken. Ein solches war durch die Anschauung gegeben und nahe gelegt, kein anderes nehmlich, als der Himmel selbst. Wie begreiflich aber und schon angedeutet, war nicht zu dem Ende das Nachdenken rege, um einen Gott für die Sterne zu finden, sondern den Gott des Menschen, den der Erde, welchen es ausser ihr suchend, an ihren Gegensatz, den Himmel, angewiesen war. Ueber ihr sich wölbend und von ihr aus unerreichbar behauptete er den dem Gotte zukommenden höhern Standort; und von ihm, dem Spender des Lichtes, des Regens und Thaues, erschien die Erde abhängig (Hos. 2, 23). Natürlich daher, wenn die Gottheit, welche am Himmel nicht zu entdecken war, in ihm gesucht, d. h. wenn der Himmel selbst als Gott gedacht wurde.[4]) Dass aber auch in der That auf diesem Wege das Denken der Jdee Jahve's entgegenging, dafür sprechen folgende Gründe.

a. Indem wir davon absehen, dass Ζεύς, *Deus* eig. das Sanskritwort *djâus*=Himmel ist, fällt ins Gewicht die Aussage Herodot's I, 131, dass in der persischen Lichtreligion,

---

[3]) [Urgesch. d. Philist. §. 177.]

[4]) Jahve wurzelt in der Anschauung des Himmels und in der Reflexion über den Himmel.

der wir Enfluss auf die der Hebräer bereits eingeräumt haben, der Himmel „Zeus“ genannt werde.

b. Zweitens lässt sich dafür anführen der Sprachgebrauch der Hebräer selbst, welche für „Gott“ auch geradezu „Himmel“ sagen, in manchen Phrasen das eine wie das andere unterschiedslos. Allerdings so erst in späterer Zeit[5]), als nämlich der am Grunde verborgen liegende Gedanke an die Oberfläche anftauchte.

c. Zum Theil auf solchen Sprachgebrauch gründend mag sich die Ansicht der Heiden, als ob die Juden überhaupt keinen Gott, höchstens als solchen den Himmel verehrten[6]), gebildet haben.

2. Indem die Hebräer ihren Gott als eine Person auffassten, welche natürlich der end- und gestaltlose blaue Aether nicht selbst sein konnte, wurde er ihnen ein *πατὴρ ἐπουράνιος*, Mt. 5, 45. 16. 6, 9,[7]) erhielt im Himmel seinen Thron, *ψ.* 11, 4, und trat zu den Menschen in dasselbe Verhältniss, wie der Himmel zur Erde. Da man indess zur Idee seiner von den Erscheinungen aus durch deren Negation, durch Zusammenfassen in Einheit und Abstraction vom Einzelnen, hinangeklommen war, so blieb er vorerst, was er war, ein Abstractum, אֱלֹהִים, Gottheit; und erst allmählig traten für das religiöse Bewusstsein Merkmale hervor, durch die er ein concreter Gott wurde. Hervorgebracht wurden sie einfach durch Entgegensetzung, und weiter durch Analogie.

---

5) Dan. 4, 23 [s. Hitzig z. d. St.]; cf. Mt. 4, 17 mit Mc. 1, 15; cf. Mc. 11, 30; Luc. 15, 18 mit Ex. 10, 16. Tract. Nedarim IX, 10. X, 12 ff. [s. Schürer, der Begriff des Himmelreichs aus jüd. Quellen erläutert, in den Jahrbb. f. prot. Theol. 1876, S. 166 ff., bes. S. 171 ff.] לְשֵׁם שָׁמַיִם הַכֹּל; — לְעוֹלָם יְהֵי אָדָם יוֹרֵא שָׁמַיִם — הַשָּׁמַיִם יְרַחֲמוּ עָלֶיךָ, Buxtorf, Lexicon Chald. Talm. et Rabb. col. 2440. Vgl. auch Dukes, Rabbinische Blumenlese S. 152. 176. Die chinesischen Juden sagen für „Jahve“ kurzweg „Himmel,“ Not. et Extr. IV, 603.

6) [Ursprünglich hiess es:] „die Römer warfen den Juden vor, nur das *coeli numen* zu verehren, Juven. Sat. XIV, 96 etc.“ Nach Diod. XL bei Photius habe Moses gelehrt: *τὸν περιέχοντα τὴν γῆν οὐρανὸν μόνον εἶναι θεὸν καὶ τῶν ὅλων κύριον.* [Hausrath, Neutest. Zeitgeschichte I, 160.]

7) Cohel. 5, 1. Dan. 2, 18. Esra 1, 2. Neh. 1, 5. 2, 4. *ψ.* 136, 26. 115, 16. [s. Hitzig zu Dan. 2, 18.]

אלהים selbst bedeutet eigentlich Obmacht: und so erkannten sie ihn, wie einst den אֵל שַׁדַּי, zunächst als Machtgott — im Gegensatze zum אֱנוֹשׁ, dem schwachen, hinfälligen Menschen, den אֱלוֹהַּ[8]) Hiob 4,17.

Allein nicht einzig den Menschen trat Gott als ein höherer gegenüber, in welch' letzterer Beziehung er sofort auch den Namen אֲדֹנָי erhielt[9]); vielmehr ausser der Erscheinungswelt stehend bildete er ihren Gegensatz, den Gegensatz auch des Himmels, Jer. 14,22. Da diese ein Complex ist von Dingen, die da werden, anstatt zu sein, vergehen, anstatt zu beharren, so ist er dagegen יַהְוֶה Exod. 3,14. d. h. der absolut ist, der allein ist, während alles Andre schwindet und vergeht. Indem יהוה keine Beziehung zur Aussenwelt involvirt oder andeutet, sondern Gott an und für sich setzt[10]), ist die höchste und letzte Stufe der Abstraction erstiegen; die letzte, weil der Mensch Gott zuerst in seinem Verhältnisse zur Welt fassen wird, und nachgehends erst von diesem absieht.[11])

Anmerkung. Man hat längst bemerkt[12]), dass eine so abstracte Bezeichnung sich zum Namen eines Nationalgottes nicht schicke. Hieraus hätte man schliessen dürfen, dass er nicht den Nationalgott, sondern Gott überhaupt bezeichnen solle; nicht aber, die Erklärung durch „der

8) Auch diese Singulare, אנוש und אלוה, sind Abstracta = Schwäche, und: Stärke, Macht. [Hitzig in Hilgenfelds Zeitschrift XVIII, 5 f. Ewald, Lehre der Bibel von Gott I, 42. II, 328. Anders Baudissin, Studien z. semit. Religionsgeschichte I, 55 ff.]

9) Der Mensch אָדָם = خَدَم Knecht [und umgekehrt עֶבֶד = عَبْد Mensch. Hitzig, a. a. O. S. 11. u. unten §. 17.]

10) Der *El schaddai* = *Auramazdâ* war im Grunde nicht ein Subject, sondern ein Prädicat, welches Verschiedenen beigelegt werden konnte. Es fasste Gott in einer Beziehung zu der Aussenwelt, nicht ihn an und für sich.

11) [Vgl. Gesch. d. Volkes Israel I, 81 f.; Baudissin a. a. O. I, 181 ff.]

12) Siehe Vatke S. 671. Den Aorist will Vatke sich gefallen lassen, wenn eine einzelne Eigenschaft oder eine charakteristische Handlung etc., aber nicht, wo eine unbedingte, sich schlechthin gleichbleibende Eigenschaft ausgedrückt werden soll. Vgl. aber חֵבֵל: 2. Modus [von יבל = sie bringt hervor, die nahrungsprossende Erde] = *Futurum* und Pflegen in Gegenwart und Zukunft.

Seiende" sei irrig. Astuads (Astovads), d. i. astvat = der Seiende, nennt die armenische Sprache Gott[13]); und diese Parallele fällt um so mehr ins Gewicht, weil dieses Wort wie der Ahuro Mazdâo seine Etymologie im Zend hat, die Zendreligion aber dualistisch ist, wie diejenige Aegyptens, woselbst der Name Jahve's geoffenbart wurde[14]). Allem Anscheine nach ist Jahve von Astuads eine Uebersetzung[15]); Mose hat nach diesem seinen neuen Gottesnamen gebildet, aber nur, weil sein Geist die Idee zu fassen vorbereitet war und er den Gedanken in astuads nachdenkend seine Wahrheit und Tiefe erkannte.

3.[16]) Indem die Hebräer von der Anschauung des Himmels ausgehend der Gottesidee sich bemächtigten, lag es nahe, die Begriffe der Macht und der absoluten Existenz von der Thatsache end- und gestaltloser Ausdehnung im Raume zu trennen. Die Analogie der von lebenden Geschöpfen bewohnten Erde führte auf einen lebenden Bewohner des Himmels; die Erscheinung namentlich des Gewitters, der Donner, die Stimme Gottes, bestätigte diese Annahme und führte zugleich auf Einheit hin[17]). Parallel ergab sich aus der Anerkennung der Wirksamkeit in der Welt die der Kraft. Aber eine Kraft als wirksam zu denken ohne einen Inhaber derselben, war der Hebräer nicht im Stande, und ebenso wenig eine Herrschaft[18]) ohne einen Träger derselben. Schon die Analogie alles orientalischen Lebens, jeder orientalischen Regierung führte ihn darauf: Gott sei ein

[13]) Gosche, De Ariana linguae gentisque Armeniacae indole p. 7. [Hitzig bei Hilgenfeld XVIII, 9; und Gesch. d. Volkes Israel I, 81 f.]. *Astuads* ist nicht allzu abstract, denn es ist das wirkliche Wort für Gott. Dass in allem Wechsel Etwas sei, an dem der Wechsel vorgehe, war bald gemerkt.

[14]) Jes. 41, 25 Verwandtschaft zwischen der Zendreligion und dem Judaismus [s. Hitzig z. Jes. 41, 4 und Gesch. d. Volkes Israel I, 264.]

[15]) Nach E. Meier in Zellers theol. Jahrbb. 1842, S. 473 ff. soll Jahve = das Erscheinende, Sichtbare, der lichte Aether sein. Dagegen Lutz S. 31 f. Apoc. 1, 4: *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος.*

[16]) [Vgl. Baudissin, a. a. O. II, 268 f. 86 ff.]

[17]) Denn man hört keinen andern Donner.

[18]) Cf. Constitution.

lebendiger Gott[19]); wenn er auch nicht daraus, dass Gott Leben spendet, geschlossen hätte, dass er Leben in sich selbst habe[20]). Für diesen Lebendigen nun gab es *in rerum natura* nur Ein Bild, den Menschen, weil der Mensch auf der Stufenleiter der Wesen nächst Gott sich selber den höchsten Rang beimisst. Dass man aber Gott hörte, jedoch gleichzeitig nie sah, dies führte auf Unsichtbarkeit; und unsichtbar, kein *φαινόμενον*, war er also ein rein Inneres, ohne Aeusseres, ohne Körper, d. h. ein Geist. Da nun eben von Innen, d. h. vom Geiste aus der Körper bewegt wird, *ad nutum animi,* dieser unkräftige unbehülfliche Masse ist, so trat Gott als Geist nochmals zu den Sterblichen, Schwachen, in Gegensatz; cf. Jes. 31,3. Gen. 6,3[21]); cf. 1 Kön. 19,12. ψ. 56, 5. 12.

4. Mit diesen Bestimmungen ist eigentlich erst das Subjekt ausgesagt; noch ist ihm kein Prädikat gegeben[22]). Doch war er in seinen Eigenschaften leicht zu construiren, sofern er zu den Menschen in ein Verhätniss trat wie der Himmel zur Erde, und durch reine Innerlichkeit seines Wesens schon einen Gegensatz aussprach. Diese seine Trennung von den Menschen, die dagegen unter sich in manchfachen Verkehr und Berührung leben, ist ganz eigentlich durch das Wort קָדוֹשׁ ausgesprochen, Hos. 11,9, von welchem Hos. 12,1 der Plural bereits auch wie das Substantiv אלהים gebraucht wird. Durch dasselbe hält er zugleich den

---

19) אֱלֹהִים חַי 1 Sam. 17, 36. 2 Kön. 19, 16.

20) [Statt des nächsten Satzes fand sich auch folgende Formulirung vor:] „Zu der Analogie kommt noch ein weiteres Moment, das der Steigerung, der Amplification. Es gab für diesen lebendigen Gott nur Eine Analogie *in rerum natura*, nämlich den Menschen, der sich des höchsten Ranges in derselben bewusst ist und sich von da aus Gott menschenähnlich dachte, nur die menschlichen Eigenschaften in erhöhtem Massstab. Der nächste Gedanke war also: wie der Mensch die Erde bewohne, so Gott den Himmel; er ist Bewohner des Himmels."

21) Die Menschen sind auch Fleisch; Gott also nicht. Sonderbar [aber] ist es, dass das neutestamentliche: *πνεῦμα ὁ θεός* im Alten Testament nicht ausdrücklich ausgesprochen ist. Man kann es nur eruiren [vgl. Ewald, die Lehre d. Bibel von Gott II, 124 ff.]

22) Noch sind keine Eigenschaften ausgesagt; so auch nur: „Gott ist Kraft oder Gewalt"; noch nicht, dass er Kraft habe.

Parallelismus mit dem Himmel inne.[23]) Und noch weiter, sofern ihm die Reinheit, welche dem Himmel als äussere zukommt Hi. 26,13 und die bei einem Geist als innere zu denken ist, gleichfalls beigelegt wurde, cf. ψ. 19,9. Nämlich auf Lichtnatur Gottes wiesen die Gestirne und der Himmel selbst, von welchem her der neue Gottesbegriff sich entwickelte, cf. Ex. 24,10. Und erinnert man sich, wie beständig im A. T. äussere und innere Reinheit „parallelisirt und beide vermischt werden,"[24]) so begreift man auch, wie dieses Lichtwesen endlich auch innere Reinheit, d. i. Heiligkeit zugetheilt bekam. Offenbar [aber] reichte dazu, dass die Hebräer die Idee eines heiligen Willens in Gott auffassten, eine einfache Entgegensetzung nicht aus, sondern man musste eine innere Reinheit bereits denken können, d. h. es war nothwendig, dass man die Idee des Guten erkannt hatte. Allein eben dieses schieden die Hebräer frühzeitig strenge.[25]) Sie nannten das Böse bös und das Gute gut, setzten das erstere herab zu einem blos negativen, zum Schatten des Guten, cf. שָׁוְא, אָוֶן.[26]) Natürlich musste nun jene Trennung die Richtung nehmen: was so oft an die Menschen komme von Bösem, das sei von Gott ferne, von ihm, der vortrefflicher ist, als die Menschen.[27])

5. Aus diesem Princip, der Idee eines Gottes, der ein heiliger Geist sei, entwickelte sich die Religion nach zwei Momenten. Die eigentliche That des Hebraismus war, dass sie ihren Particulargott[28]) durch einen Gott der ganzen Welt ersetzten, so dass also sie zuerst sich zu einem

23) Er ist den Menschen nicht erreichbar, er ist der Jenseitige.

24) [Andere Lesart:] „in einander spielen."

25) Gerade das moralische Bewusstsein, der kritische Geist als moralischer, war bei ihnen frühzeitig erwacht, im Unterschied von so vielen andern orientalischen Völkern.

26) Zu Grunde liegt der Begriff des Wahren. Das Gute ist das sittlich Wahre, daher און das Böse.

27) Er würde ja sonst sofort in die Gemeinschaft der Menschen herabgezogen und müsste aufhören, קדוש zu sein. [Vgl. Baudissin a. a. O. II, 3 ff.]

28) [Die im ersten Entwurf beigefügten Worte: „so gut wie alle anderen" sc. Particulargötter der heidnischen Völker — scheint Hitzig später unterdrückt zu haben. Vgl. übrigens dessen Jesaja-Commentar S. XX ff.]

religiösen Universalismus erhoben. Dadurch selbst aber, dass sie allein ihn erkannt hatten und verehrten, wurden sie vorzugsweise sein Volk, er vorzugsweise ihr Gott. Er trat an die Stelle ihres früheren Nationalgottes[29]), und ihr besonderes Verhältniss zu ihm erzeugte ein besonderes seiner zu ihnen; so aber bestand vorläufig, neben der universellen Religion, nur aus historischem Grunde eines Factums, ohne ideale Basis ein Particularismus fort[30]).

§. 8. Verhältniss dieses Princips zu den heidnischen Religionen[1]).

Dieses neue Princip war für die damals vorhandene bunte Welt von Mythologien verderblicher Folgen voll. „Es unterwarf sich"[2]) die bisher gültigen religiösen Vorstellungen, oder vernichtete sie durch den verzehrenden Strahl des Gedankens. Die vielgestaltige Lüge zerrann vor der Wahrheit, und vor Jahve stob das Göttervolk aus einander, Jes. 19,1[3]). So im Orient. Anders bei den Griechen im Lande der Schönheit, der Gestalt[4]). Ihnen erschien die Idee nicht an sich; wie bei ihnen die Natur den Geist nicht beherrschte, so auch nicht umgekehrt; sondern sie erschien im natürlichen, sinnlichen Elemente, als Idee der Schönheit. Geist und Natur sind hier vorläufig versöhnt, das natürliche Element der Ausdruck von jenem, dem Geiste. Auch vor Zeus stürzten die alten

---

29) Des אֵל שַׁדַּי.

30) [Vgl. Gesch. d. Volkes Isr. I, 82 f.] Dieser Particularismus verlor alle Berechtigung und Existenz von dem Augenblicke an, da jenes Factum nicht mehr Stand hielt: d. h. mit dem Christenthum musste der Particularismus gesprengt werden. [Cf. § 26.]

1) [Vgl. Baudissin, Studien z. semit. Religionsgeschichte I, 49 ff. 146 ff.]

2) [Ursprünglich hiess es:] „Der organische Keim entfaltete sich und brach sich Bahn. Die Idee unterwarf sich" u. s. f.

3) [Ursprünglich stand noch:] Einen zu bereichern unter Allen, musste diese Götterwelt vergehen. [Andere Lesart:] Während alle andern Götter einander duldeten, jeder jeden in seinem Lande, so nahm dieser die Weltherrschaft in Anspruch. Denn die andern Götter gelten nicht als solche, sondern sind אֱלִילִים: es gibt nur Einen Gott.

4) Man kann nicht sagen: das Land des Ideals.

Götter; denn allen diesen Naturmächten gegenüber war er eine Macht des Geistes, ein geistiges Individuum, und so konnten solche Kräfte, wie Χρόνος, die Zeit, und Ἰαπετός, der Raum, nicht mehr neben ihm bestehen[5]). Allein er brachte wieder seine Leute mit, der Olymp bevölkerte sich mit geistigen Individuen[6]); und wenn Jahve der einzige Gott ward und blieb, so wurde Zeus nur der Oberste.

Anmerkung. Im Griechenthum ist ein Fortschritt gemacht worden [s. §. 5, Ziffer 2.] — 1. Die Natur übergeordnet, der Geist untergeordnet und in sie ergossen geht auf und verliert sich in der Natur, seiner unbewusst: Orient (Naturreligion); 2. Die Natur beigeordnet, Geist und Natur vereinigt und versöhnt: Hellas; 3. Die Natur untergeordnet, der Geist übergeordnet und von ihr getrennt und befreit: Israel.

Da das Princip einen allein wahren Gott (Joh. 17,3) aussprach, so konnte aus seiner Entwickelung kein andrer mehr hervorgehen. Der Hebraismus blieb wesentlich ein Monotheismus[7]). Die Engel sind keine Personen und haben keine Individualität[8]). Sie sind Abstracta[9]), und ihre ganze Maschinerie nur eine Nachhülfe für die menschliche Schwäche, um das Wirken Gottes sich besser vorstellig zu machen. Nirgends kommt Etwas vor von Anbetung der Engel (Col. 2,18. Apoc. 19,10). — Aber wenn dergleichen irrige Vorstellungen der Hebraismus nicht gebären konnte, so fand er dagegen früher und später solche vor; und sein Verhalten gegen dergleichen Vorgefundenes müssen wir im Einzelnen betrachten[10]).

---

5) [Homer's Ilias VIII, 479.]

6) Diese Vielheit ergab sich von selbst, als einmal die Vermischung der Einen Idee mit der vielfachen Natur zugegeben war.

7) [Eine andre Redaction hat den Zwischsatz:] Wenn es aber sonst noch himmlische Wesen gibt, so sind diese alle von dem Einen Gotte abhängig, sind seine Diener und bilden seinen Hofstaat: die Engel.

8) Sie sind nicht geflügelt gedacht [dagegen führt der Engel Jud. 6, 21 einen Stab.]

9) מַלְאָךְ *abstr.* die Gesandtschaft.

10) [Vgl. oben §. 4, Anmerkung, S. 14.]

a. Die im Ganzen unbekannten Götter des alten Asiens, von denen bisweilen aus weiter Ferne ein Gerücht zu der Hebräer Ohren kam, wurden als Personen angenommen, aber zu Menschen degradirt, die einmal wirklich gelebt hätten. So z. B. der phrygische Gott des Jahres[11]; so der Sonnengott Lampos[12], der Gott Apollo[13], der Gott der Schmiede[14], und der des Weines[15]; und, wenn wir recht sehen, so zogen die Hebräer auch die drei Söhne Noah's[16] und den Nimrod, wie die Griechen den Orion, auf die Erde herab[17]. Wenn daneben die leuchtenden Sterne (das Himmelsheer, dessen Dasein nicht weggeleugnet werden konnte)[18] sich als „Söhne Gottes" behaupteten, so liegt im Worte schon die Unterthanenschaft (cf. 2 Kön. 16,7. 1 Sam. 25,8), und die Bezeichnung ist keine Thatsache des religiösen, sondern des poetischen Geistes (1 Reg. 22,19. Hi. 38,7. Gen. 6,2. ψ. 29, 1), die dem klaren Bewusstsein keinen Eintrag that. Dasselbe gilt auch von ihrer Besammlung zum Götterrath. Hi. 1,6. 2,1.

b. Anders aber verhält es sich mit den vorgeblichen Göttern, deren Bekanntschaft die Hebräer erst nachdem machten, dass ihnen Jahve schon bekannt war, nämlich den sämmtlichen Naturgottheiten Kanaan's und Aegyptens. Deut. 32,17. Jer. 23,23: אלהי מקרוב. Von ihnen behaupteten ihre Verehrer Existenz in der Gegenwart, und von vorne herein konnte der Hebräer sie nicht für Menschen,

---

11) [*Ἄννακος* = Henoch Gen. 5, 23; DMZtschr. XX, 184 ff. Gesch. d. Volkes Israel I, 158. 121. Urgesch. d. Philist. S. 200.]

12) [*Λάμπος* = Lamech Gen. 4, 19 ff.;] ad Proverbia p. X. [*Λαμπίας* die Sonne bei Hesych.]

13) [= Jabal-Jubal Gen. 4, 20. 21; Urgesch. d. Philist. S. 70 ff. 309 ff.]

14) [= Tubal-Kain Gen. 4, 22; s. Schenkel's Bibellex. V, 525 und die Commentare z. St.]. Dass diese eigentlich Götter sind, ist besonders zu ersehen an מְחוּיָאֵל und מְתוּשָׁאֵל Vs. 18, welche geradezu Götter genannt sind [Gesch. d. Volkes Israel I, 159].

15) [Noah Gen. 9, 20. 5, 29; s. die Commentare u. Schenkels Bibellex. IV, 339.]

16) [= Mars, Saturn, Jupiter.]

17) [Gen. 10, 8. 9. Gesch. d. Volkes Israel I, 225; vgl. auch I, 159.]

18) [Diese Klammern stammen von Hitzig's späterer Hand. Den Grund für dieselben s. oben §. 7, Ziff. 1, dritter Satz.]

sondern musste sie für Götter, oder für nicht existirend halten, musste annehmen, die Bilder seien Gott, oder aber wirklich Holz und Stein (Jer. 2,27); und gemäss seiner Religion, die neben Jahve keinen andern Gott duldete, Ex. 20,3, musste er sie für das Letztere erklären, Hab. 2,19. Jer. 10, 4. 9. Sie waren ihm Götzen, Ungötter, Jer. 2,11. Deut. 32,21, nicht lebend, Deut. 4,28. ψ. 106, 28, unfähig zu reden, Hab. 2, 18, sich zu bewegen, Jer. 10, 5, irgend zu handeln, Jer. 14, 22, waren Nichtigkeiten, ψ. 96,5 (אלילים), oder leere Nichtse, ψ. 31,7 (הבלי שׁוא).

In der Folge dachte man der Sache doch weiter nach. Von dem Bilde liess sich die Vorstellung, welche es symbolisirte, unterscheiden; und sofern sie [die Götter] im Glauben ihrer Anbeter eine vermeinte Existenz hatten, wurden sie dem Hebräer Kobolde, Quälgeister, שֵׁדִים[19]), Deut. 32, 17. ψ. 106, 37. [Hos. 12, 12. Bar. 4, 7.], bei LXX *δαιμόνια*.

c. Sprach die Gottheit oder das Götterbild eine Idee aus, eine Eigenschaft, welche der Hebräer dem Jahve beilegte, so war die Möglichkeit gegeben, diese Gottheit gewähren zu lassen. Nur ein Gott konnte sie nicht bleiben, sondern wie jene Söhne Gottes musste sie sich unterordnen. Sie wurde dem Hofstaate Jahve's aggregirt, als Symbolisirung nicht seiner Person, sondern irgend eines Thun's Jahve's, von der oder jener seiner Eigenschaften.

Auf solchem Wege drangen die Cherube und die Seraphe in den Hebraismus ein.

1. Die Cherubim[20]). Es gilt hier nicht den ältern, ursprünglichen Cherub, wie er Gen. 3, 24. ψ. 18, 11 vorkommt, denn da ist er offenbar der Greif, auch etymologisch mit *γρύψ*[21]) identisch; — sondern den Cherub Ezechiels Cap. 1

---

19) Von syr. ܫܐܕ „quälen;" s. z. Hiob 5, 21.

20) Ed. Riehm, De natura et notione symbolica Cheruborum. Basel und Ludwigsburg 1864. [Vgl. aber auch Hitzig's Excurs zu Ez. 1, 25—28. u. s. die Literatur überhaupt bei Bähr, Symbolik des Mos. Cultus. 2. Aufl. I, 362f.]

21) = *Garuḍa* indisch. Cf. לוּד = *Λιβύη*, sanskr. *Vitastâ* = *Hydaspes*, *λίτρα* = *libra*, *studere* = *σπουδάζειν*, Bart = *barba*. Wie der Vogel *Garuḍa*

und 10. Wesentlich zwar sind sie dieselben, vgl. 2 Sam. 6, 2. Der Name mit dem Begriff ist aus dem persischen System herübergekommen[22]). Allein bei Ezechiel[23]) hat der Cherub (vgl. 1 Reg. 6, 23) Gestalt, ist zusammengesetzt aus Mensch, Löwe, Stier, Adler, Ez. 1, 10 cf. 10, 14; und wir fragen: woher diese Gestalt, und welche ist die Bedeutung?

Bliebe es bei den beiden ersten Figuren, so wäre trotz des verschiedenen Namens der Gedanke an ägyptische Herkunft und an die Sphinx (sanskr. *narasinha*, Mannlöwe) möglich. Aber Stier und Adler blieben so unerklärt; da die ägyptische Sphinx nach assyrischer Weise einen Menschenkopf auf Thierleib trägt, so läge viel näher die Vergleichung der kolossalen geflügelten Stiere mit Menschenkopf auf den Bauwerken zu Ninive[24]), so dass nur von der Sphinx der Löwe hinzukam. Man könnte auch geneigt sein, jene altarabischen Gottheiten beizuziehen Sur. 71, 22. 23[25]), welche als Mann und Weib, Löwe, Ross und Adler abgebildet werden. Die Hebräer hätten dann die beiden Menschengestalten in eine verschmolzen, und als Ackerbauer „das Ross"[26]) durch das Rind ersetzt[27]). Allein die Bilder sind daselbst, wie auch in dem Glossem Ez. 10, 14, an verschiedene Substrate vertheilt. Wir können daher die arabische Analogie nur eben als Analogie, nicht aber als dem hebräischen Cherub übergeordnet gelten lassen; und so kommt auch nicht die Bedeutung der Bilder bei den Arabern, sondern lediglich ihre bei den

---

ein Vehikel Vischnu's [Urgesch. d. Philist. S. 70], so reitet bei Aeschylus (Prometh. 395. 286; vgl. den Schol.) der Okeanos auf dem vierfüssigen und geflügelten Greif und Jahve fährt ψ. 18, 11 auf dem Cherub einher [s. z. Jes. 37, 16].

22) Herod. III, 116. Ez. 28, 16.

23) [Bei Ezechiel] besteigt Jahve nicht mehr, wie ψ 18, 11, den Cherub selbst; er fährt auf einem Wagen, den Cherube ziehen.

24) [S. Schenkel's Bibellex. I, 340.]

25) وَدّ, سُوَاع, يَغُوث, يَعُوق und نَسْر.

26) [Früher:] „das den Araber charakterisirende Ross."

27) Cf. אַבִּיר Pferd und Stier. [Ursprünglich stand noch im Texte:] „Und so [würden] wir gewinnen: den Menschen, Löwen, Rind und Adler, in derselben Reihenfolge wie Ez. 1."

Hebräern in Frage. Die Bedeutung des Menschen, Löwen und Adlers nun lässt sich aus zahlreichen Bibelstellen leicht ableiten. Der Mensch versinnbildlicht die Intelligenz, Spr. 30, 2. Dan. 7, 4. Hiob 32, 8, und geht den Thiergestalten voran (cf. Gen. 9, 2. 1, 28), weil er Gott am nächsten steht ψ. 8, 6, und das Bild Gottes trägt Gen. 1, 27. Der Löwe ist Symbol der Herrschaft oder der Gewalt Spr. 30, 30. 19, 12. 20, 2. 2 Sam. 1, 23.[28]) — Hos. 11, 10. Am. 3, 8. Jer. 49, 19; der Adler Ausdruck der liebevollen Fürsorge Gottes und seines Schutzes Deut. 32, 11. Ex. 19, 4. Jes. 31, 5, oder vielmehr, da dies nicht eine Eigenschaft, sondern Ausfluss einer solchen ist, und sich auf Israel einschränkt, Symbol der Langlebigkeit, der Dauer, des ewigen Lebens, ψ. 103, 5. Jes. 40, 31, vgl. *Meidan.* Sprüchwörter II, 156. Das Rind aber, bei den Aegyptern Bild der Erde, des Landbaues und der Nahrung, *Clem. strom.* V, *cap.* 7, §. 43, war in diesem Sinne auch den Hebräern bekannt, Gen. 41; und ohne Zweifel sollte auch das Stier-Symbol zu Betel und Dan den Jahve als „Segenspender und Schöpfer"[29]) bezeichnen, vermuthlich indess auch zugleich als den, der verderbe und vernichte; vgl. Num. 22, 4 mit Jes. 5, 24. 1 Reg. 18, 38[30]); cf. 1 Sam. 2, 6.

2. Die Seraphim, nur Jes. 6, 2 vorkommend, sind der Beschreibung nach Wesen mit drei Flügelpaaren, mit Händen und Füssen, dem Namen nach Schlangen[31]), Num. 21, 8. 9. Ihnen entspricht am nächsten der *draco volans* Jes. 30, 6. 14, 29. Der Schlangenkultus Num. 21, 9, welchem die Hebräer noch zu Hiskia's Zeit ergeben waren 2 Reg. 18, 4[32]), weist uns, da jene Schlange ein שָׂרָף war, für die

28) Bähr, a. a. O. I, 386. Joseph. Antt. XVIII, 6, 10. *Arja.*

29) [Andere Lesart:] „den Spender der Fruchtbarkeit, den Erzeuger und Schöpfer."

30) Urgesch. d. Philistäer §. 166.

31) Sanskr. *sarpa,* = lat. *serpens.*

32) [נְחֻשְׁתָּן] *Nâgasthâna*, Schlangenstand, oder -Säule oder -Bild; Eherne Schlange Philoktet's in Lemnos, Appian Mithr. c. 77. [Vgl. auch Gesch. d. Volkes Israel I, 219.]

Seraphim nach Aegypten, „wo[33]) der Dienst als Serapis-Dienst einheimisch gewesen. Die Schlange war dort Bild des Agathodämon, ägyptisch *Kneph*[34]). Zwar kennen wir den Serapis nur aus jüngerer Zeit, allein da erscheint er als Heilgott (*Aelian. Hist. var.* XI, 32. 34. 35. *Sueton. Vespas.* 7), häufig in Beziehung zur Schlange (*Macrob. Sat.* I, 20), während ohnehin die Schlange Agathodämon ist in Aegypten (*Lampr. Heliog. c.* 28)". Gerade so verrichtet der Saraph eine Heilung Jes. 6, das Bild desselben macht gesund 4 Mos. 21, macht Schaden gut, den die Seraphim angerichtet; und so scheinen sie den Jahve zu symbolisiren als den Heilenden, und zwar ist er dies, weil zugleich er der Verwundende. Hos. 6, 1. Hi. 5, 18.

Anmerkung. Mit Unrecht behauptet v. Bohlen[35]), in Aegypten sei der Serapis erst durch Ptolemäus eingeführt worden (dagegen *Tacit. hist.* IV, 84). Vielmehr nur ein angebliches Bild desselben liess er von Sinope kommen. *Plutarch. de Iside c.* 28.

---

33) [Ursprünglich:] „wo Schlangenkultus einheimisch war, Herod. II, 74. Und zwar ist *Sarap* identisch mit dem ägypt. *Sarapis* oder *Serapis*. (Auch dieser indisch-ägypt. Name weist hierher.) Dieser war, eine Schlange mit Habichtkopf, für göttlich gehalten (Sanchun. ed. Orelli p. 44. Virg. Aeneid. XI, 722: *accipiter sacer avis;* cf. Aristoph. aves 515), und Symbol des guten Dämon oder des *Kneph*. (Der Habicht seinerseits, und auch die Schlange mit dessen Kopf, ist Bild der Sonne, und diese mit dem guten Dämon identisch. Sanchun. p. 46. 48 u. dazu Orelli. Διὶ Ἡλίῳ μεγάλῳ Σαράπιδι Corp. Inscr. Nr. 2716. Hall. Literatur-Ztg. 1843 Nr. 194, S. 306. Ihrer Schnelligkeit wegen war sie geflügelt, oder hatte sie einen Habichtkopf; eine Schlange war sie, weil sie sich immer verjüngt, oder weil sie im Kreise herumgeht." [Am Rande: „die Schlange wenigstens 300 Jahre lebend, Ham. 813 extr."]).

34) Cf. Creuzer, Symbolik I, 504 f.

35) Das alte Indien mit besonderer Rücksicht auf Aegypten I, 181 [und Vatke, die bibl. Theologie S. 201; Beide nach dem Vorgange von Voss, Mythologische Briefe III, 37. In neuester Zeit auch Baudissin, Studien z. semit. Religionsgeschichte I, 286, Nota 2.]

Erster Haupttheil.

Allgemeine Glaubenslehre.

Zweites Kapitel.

Lehre von Gott nach seiner absoluten Selbständigkeit.

§. 9. Der principgemässe reine Gottesbegriff.

Dem obersten Grundsatze zufolge ist Jahve den Götzen gegenüber allein Gott, und der einzige Gott. Er hat sich als solchen in der Geschichte bethätigt, Hiob 23, 13. Jes. 42, 8. 44, 8. 48, 11. 45, 22. Damit zugleich ist er auch der höchste Gott, אל עליון Gen. 14, 22. Deut. 10, 17, und als Jahve, als allein seiend, ist er der einzige denkbare Urgrund von Allem, was da ist[1]): wie er denn auch Schöpfer und Herr von Himmel und Erde, Jer. 27, 5. Gen. a. a. O., ψ. 121, 2. Hi. 26, 5 ff. Jes. 42, 5, Urheber und Gebieter aller Völker genannt wird, Jes. 45, 12. 44, 7. ψ. 33, 13—15. Exod. 4, 22, wo Israel Gottes Erstgeborner heisst, — Deut. 32, 8. Hi. 12, 23. Jer. 10. 7, wo Jahve König der Heiden.

Er ist ewig und unveränderlich, Jes. 40, 28;[2]) ewig nach beiden Momenten ψ. 90. 2, Sir. 42, 21,[3]) sonder Anfang und unerschaffen Gen. 1, 1. Jes. 44, 10, und auch sonder Ende und Veränderung in der Zeit ψ. 102, 25—28.

---

1) Die Negation der absoluten Erscheinungsfülle, das höchste Subject, ist eins; in der Idee Gottes liegt der Begriff der absoluten Krafteinheit.

2) אלהי עילם יהוה.

3) *ἕως (עוֹד) ἐστὶ πρὸ τοῦ αἰῶνος καὶ εἰς τὸν αἰῶνα κτλ.*

Hi. 10, 5. — Jes. 41, 4. 44, 6. Dass er *mächtig* ist, überaus mächtig, wird in der Urzeit bereits durch die Namen ausgesprochen[4]). In Stellen wie Jes. 40, 12 ff. Hi. 38, 4 ff. Spr. 30, 4. Dan. 4, 32 liegt die Idee der *Allmacht*[5]) deutlich, und die Spätesten haben sie in eine Formel gefasst (cf. Hi. 23, 13.) ψ. 115, 3. 135, 6. cf. Jon. 1, 14.[6]) Da aber der letzte Grund aller Dinge nur als ein Inneres, als Geist zu denken war, so fallen auch alle Schranken der körperlichen Gestalt (Deut. 4, 12), mithin die des Raumes, wie die zeitlichen, hinweg; und der Ewige ist auch *allgegenwärtig* Jes. 66, 1. Jer. 23, 24. ψ. 139, 7 ff. 1 Reg. 8, 27. Darum aber kann sich seiner Sehkraft auch Nichts entziehen, Jer. a. a. O. Spr. 15, 3. Sach. 4, 10; die Nacht ist vor ihm Tageshelle ψ. 139, 12; und sein Auge, kein körperliches Hi, 10, 4, schaut durch die Hülle des Köpers hindurch zur Seele ψ. 17, 3. Er kennt das Herz aller Menschen 1 Reg. 8, 39. ψ. 7, 10. Prov. 15, 11. cf. Gen. 18, 15. zu 13; Act. 1, 24. Ebenso wenig aber, wie durch den Raum und und räumliche Dinge, kann das Wissen des Ewigen durch die Zeit bestimmt und bedingt sein, zumal Alles nur durch seinen Willen ist, 2 Reg. 19, 25. Jes. 22, 11. Wie er allgegenwärtig, so ist auch ihm Alles gegenwärtig, sein Wissen ist ein Sehen: er ist allwissend, Hi. 11, 7—9. — ψ. 139, 2 ff. Sir. 42, 20.[7])

Gleichwie aber metaphysisch, nach seinem Sein, vollkommen unbeschränkt und frei, ist er es auch in ethischer Hinsicht. Sein Thun ist Ausfluss des höchst freien Willens, der nicht irgend durch Furcht, durch Zorn u. dgl., sondern nur durch sich selbst bestimmt wird, Jes. 33, 5. Hi. 7, 20. 35, 6. (Sap. 11, 23 ff.) Mit Allem, was die menschlichen Wesen nach ihrem Sein zu endlichen und mangelhaften macht, fällt zugleich auch Alles weg, was ihren wollenden

---

[4]) Auch אֵל von איל bedeutet eigentlich den Mächtigen [Hilgenfeld's Zeitschrift XVIII, 2 ff.]

[5]) רָב־כֹּחַ Machtfülle, Allmacht Hi. 23, 6. 30, 18; *παντοκράτωρ* 2 Macc. 8, 18 (nicht national hebräisch).

[6]) Gott ist die absolute Macht über das Sein. ψ. 136, 3 „Herr der Herren.“ Dan. 8, 25 „Fürst der Fürsten.“

[7]) Οὐ *παρῆλθεν αὐτὸν πᾶν διανόημα.*

Geist gefangen nimmt und knechtet. Wie kein Leiden, so greift bei Gott auch keine Leidenschaft Platz. Er ist heilig, קָדוֹשׁ Lev. 19, 2, d. h., sein Wille ist nicht nur nach der Möglichkeit, sondern auch wirklich frei.[8]). Dieses Attribut setzt übrigens voraus, dass die Hebräer Gott nach menschlicher Analogie als einen Geist gedacht haben (nur ohne die körperliche Hülle), d. h. als eine Intelligenz, die sich in theoretischer und praktischer Vernunft vollendet. Und allerdings sie legen ihm Weisheit bei, Hi. 12, 13. 9, 4. cf. Prov. 21, 30. 1 Reg. 3, 28, und Willen, Jes. 46, 10. Prov. 19, 21, und wie Ausführung, so auch Denken und Beschluss, Hi. a. a. O. Jer. 4, 28. ψ. 33, 11. Jes. 14, 24. 22, 11.

§. 10. Die Auffassung und Darlegung der Idee Gottes im A. T.

Freilich noch weniger, als wir, waren die Hebräer im Stande, das göttliche Wesen in der Weise des Begriffes aufzufassen. ψ. 139, 6. Von ihm die Idee erleuchtete und beherrschte ihr Bewusstsein, Prov. 20, 27. ψ. 36, 10, aber selbst ihr gebrochener Strahl musste, wenn er nicht blenden sollte, noch gemildert werden durch Medien der Vorstellung und des Bildes. Prov. 30, 1 ff.[1]). Er galt als Geist, als körperlose Person, demnach als unsichtbar, Exod. 33, 20—23; cf 1 Reg. 19, 13. So blieb der Sprache, so oft sie positiv von ihm reden wollte, nichts Anderes übrig, als das Surrogat des Bildes; die nächste und einzige Analogie aber war (für Menschen) die der menschlichen Persönlichkeit[2]).

1. Am weitesten erging und verging sich der poetische Mythus, als wie wucherndes Epheu sich anklammernd an die sprossende Idee. Er lieh Gott geradezu menschliche Gestalt Gen. 1, 26. 27. 9, 6. Exod. 24, 10. 11, lässt in

[8]) Er ist der absolut freie Wille, der sich nur zur Totalität der Gegenstände verhält.

[1]) לָאִיתִי אֵל וָאֵכִל, ich habe mich gemüht um Gott, und wurde stumpf, u. s. w.

[2]) *Cic. nat. deor.* I, 18. 27. 32. *A natura habemus speciem nullam aliam nisi humanam deorum.*

solcher ihn auf Erden wandeln Gen. 18, 1—3 ff., Speise und Trank geniessen 18, 8, mit Wohlgefallen Opferdüfte einsaugen Gen. 8, 21. 1 Sam. 26, 19[3]), und mit Lust in der Kühlung des Abends sich ergehen Gen. 3, 8. Davon ferner zu schweigen, dass Gott die ersten Kleider selber macht, dass er hinter Noah die Thür der Arche zuschliesst, so bedarf auch sein Erinnerungsvermögen der Nachhülfe Gen. 9, 15; er ist zugänglich der kleinlichen Eifersucht 11, 6, dem Seelenschmerz und der Reue 6, 6. Siehe dgg. Num. 23, 19. 1 Sam. 15, 29. Er erscheint, wie die Orientalen selbst sind, als charakterlos, als ungerecht und parteiisch, Gen. 12, 17. Ex. 3, 22. Gen. 4, 4. 5.

2. Wenn der Mythus dem Jahve menschliche Gestalt gab, so wurde zunächst die Idee der Allgegenwart gefährdet, und musste zusammenschrumpfen auf die *ubiquitas*, oder wurde durch die Meinung verdrängt, dass er da oder dort vorzugsweise wohne. Die populäre Vorstellung liess ihn im Himmel wohnen, ψ. 14, 2. 18, 7. 1 Reg. 8, 43; und darum ihn der Mythus, welcher stets den Himmel auf die Erde herunterzieht, bald auch auf himmelhohen Bergen. Wie im Exodus, C. 3, 1, so thront Jahve noch 1 Reg. 19, 8 auf dem „Berge Gottes“ Horeb, Micha 7, 14 aber als *Deus Carmelus* in einsamer Majestät mitten im Walde auf Carmel; cf. 1 Reg. 18, 19[4]). Solche Vorstellungen legen sich uns so nahe, und sind, einmal vorhanden, so schwer auszurotten, dass, nachdem die Theokratie dem Jahve zu Bethel, Gen. 28, 16. 17[5]), und auf Zion, ψ. 68, 17[6]), Wohnsitz angewiesen hatte, sich jene mythische Vorstellung, Jahve wohne auf Sinai, immer noch erhielt, Jud. 5, 5. ψ. 68, 8 f. Hab. 3, 3. So blieb der mythische Irrthum neben dem particularistischen; aber letzterer, der dem religiösen Glauben angehörte, wurde durch seinen Widerspruch gegen die universelle Idee selbst neutralisirt und unschädlich gemacht. Cf. ψ. 68, 19 mit V. 30. — 1 Reg. 8, 27.

3) Κνίσσα. ψ. 50, 13 *contra?*
4) [Hitzig z. Mich. 7, 14 und Urgesch. der Philist. § 172.]
5) [Gesch. d. Volkes Israel I, 107.]
6) [A. a. O. I, 140. 154 ff.]

3. Abgesehen aber von dem traditionellen Mythus und von den Forderungen des Particularismus konnte auch die Rede des gemeinen Lebens und der an sie sich anschliessende dichterische Ausdruck des Bildes und der menschlichen Analogie nicht entrathen. Nicht nur wird dem Jahve Zorn, Eifer und Erbarmen ψ. 2, 5. Jes. 37, 32. ψ. 103, 8. Sir. 5, 6. 16, 11[7]), Liebe, Hass und Freude beigelegt, Ex. 33, 19. Mal. 1, 2. 3. Jes. 65, 19; sondern auch Schlafen und Erwachen ψ. 44, 24, ausser dem Sprechen auch ein Schreien, Brüllen (Hos. 11, 10.) Jes. 42, 13. Jer. 25, 30, Pfeifen Jes. 7, 18, Sehen Sach. 9, 8, Hören Jes. 37, 4, Riechen 1 Sam. 26, 19, also consequent auch Augen Jer. 32, 19. Sir. 23, 19. 2 Chron. 16, 9, Ohren 2 Chron. 6, 40. Neh. 1, 6. 11, Nase Jes. 65, 5, Mund und Zunge Jes. 30, 27, Hände Deut. 33, 27, Füsse Jes. 66, 1, u. s. w. Also aber ist er auch sichtbar Ex. 24, 10. Ez. 1, 26 ff. — Dass jedoch solche Stellen uneigentlich zu verstehen, *cum grano salis* aufzufassen seien, erhellt 1. aus andern Stellen, wo die Nothwendigkeit der Auffassung als Bild ausser Frage steht Hos. 13, 7. 8. — C. 11, 10. 11. ψ. 35, 23. 1 ff. 78, 65. Jer. 14, 8. 9. — vgl. Thren. 3, 44. ψ. 30, 8 mit Jes. 59, 2[8]); — 2. aus Stellen, welche ausdrücklich widersprechen, z. B. Hi. 10, 4. ψ. 121, 4; — 3. aus dem Widerspruche gegen die Grundidee selber. Am wenigsten lassen sich als beweisend die Theophanien beibringen. Dass sie reine Dichtung sind, erweist sich aus der sonst häufig ausgesprochenen Ueberzeugung, man könne ohne Verlust des Lebens Gott nicht sehen, Jud. 6, 23. Jes. 6, 5. 1 Sam. 6, 19[9]); aus vielen Fällen, wo man ihn hörte, wo er mit Leuten sprach, aber diese ihn nicht sahen, Deut. 4, 12. Ex. 3, 2—5. 1 Tim. 6, 16.[10]) Deut. 4, 24; daraus, dass Mose nur seinen Rücken sieht Ex. 33, 20—23, dass Eliphas Hi. 4, 16

---

7) *Ἔλεος καὶ ὀργὴ παρ' αὐτοῦ.*

8) Hi. 22, 13. 14. Rede des Gottlosen.

9) Diese Ansicht ist ein Produkt des Glaubens, dass er unsichtbar sei (und doch konnte er sich zeigen, wenn er wollte; also will er wohl nicht, *ergo* —).

10) *φῶς ἀπρόσιτον.*

von der vor ihm stehenden Gestalt doch das Antlitz nicht erkennen kann (und Elias 1 Reg. 19, 13 sein Gesicht mit dem Mantel verhüllt)[11]); ferner aus der gänzlichen Verschiedenheit der Theophanien bei den verschiedenen Schriftstellern, welche zeigt, dass kein bestehender religiöser Glaube die dichterische Freiheit einschränkte[12]), vgl. Jes. 6. Jer. 1. Ez. 1.; endlich aus der Willkührlichkeit und dem offenbar rein dichterischen Charakter der sofort vorgehenden symbolischen Handlungen, die, sehr zum Unterschiede von andern, rein fingirt sind, Jes. 6, 7. cf. Jer. 1, 9. Dergleichen glauben, gesehen oder gehört zu haben glauben, wie z. B. 1 Reg. 22, 19 erzählt ist, konnte sich unmöglich Jemand in der That einbilden; und die namhaftesten Theophanien sind als dichterische Fictionen anderwärts gewiss, sind keine Thatsachen innerer Wahrnehmung, also auch keine des religiösen Glaubens.

§. 11. Bewegung der Idee.

Es ist zum Voraus wahrscheinlich, und wird durch die Geschichte bestätigt, dass die Idee Gottes im Fortgange der Zeit sich immer mehr läuterte. Namentlich lässt sich bemerken, dass mit den anthropomorphistischen und anthropopathischen Vorstellungen auch immer mehr die davon entlehnten Ausdrücke sich verlieren, dass unwürdige Bilder ausser Gebrauch kommen, z. B. kein Pfeifen Gottes mehr bei Jesaja II. sich findet. Die Idee Jahve's ging den Judäern in immer grösserer Hoheit und Herrlichkeit auf und stellte sich ihnen immer richtiger dar. Daher z. B. bei Jesaja II. die wahrsten und erhabensten, auch die meisten Aussprüche über das Wesen Jahve's. Jes. 40,12f. 22f. 28f. 41,4. 42,5. Daher je weiter herunter, desto mehr feste und bezeichnende Formeln für seine Eigenschaften. Jes. 45,18f. 57,15f. 55,8f. 66,1f.

Es versteht sich von selbst, dass, je nachdem die Zeitverhältnisse es gaben, die oder jene göttliche Eigenschaft

---

11) [Diese Klammern scheinen später eingesetzt.]

12) Dass keine festen Grundlinien des Glaubens gezogen waren.

sich für das Bewusstsein vordrängte, z. B. in der Epoche des zweiten Jesaja die Allmacht und die Allwissenheit Jahve's im Gegensatze zu den Götzen. Dergleichen beruht nicht auf dem Volksgeiste, oder auf dem Wesen der Idee selbst, sondern auf dem geschichtlichen Ereigniss; und von solchen vereinzelten Erscheinungen zu unterscheiden ist das successive Hervortreten der Momente nach innerer Nothwendigkeit.

a. Nach einer solchen musste die Heiligkeit Gottes, der Anfangs vor Allem, wie der Name es besagt, Machtgott war, am spätesten sich Bahn brechen. Mit קָדוֹשׁ wird Jahve zunächst bezeichnet als der von Allem ausser ihm Geschiedene, der allein thront Mich. 7, 14, der sich nicht durch Contact mit Anderem ausser ihm, durch die Berührung mit Menschen z. B., verunreinigt Hos. 11,9. Ein solcher Begriff der priesterlichen Reinheit oder Weihe liegt Exod. 3,5. 19,6 deutlich in dem Worte; von selbst aber verband sich allmählig damit der Begriff der Herrlichkeit und Majestät, כבוד Jes. 6, 3. Ihm dürfen daher nur קְדוֹשִׁים, Priester, in die Nähe kommen, die Menschen im Allgemeinen gar nicht, 1 Sam. 6, 19. 20. cf. Jes. 65, 5; denn sie sind unrein, Jes. 6, 5. Nach und nach aber wurden innere und äussere Reinheit mehr unterschieden; und nun wird bestimmter dahin sich ausgedrückt, dass die Bösen, die Frevler nicht vor ihn treten dürfen Hi. 13, 16. ψ. 5, 5 ff. Jes. 33, 14 ψ. 15[1]); und er ist nicht mehr blos קָדוֹשׁ, weil er Gott ist und kein Mensch, sondern weil er kein Mensch ist, der löge, den Etwas gereuete 1 Sam. 15, 29. Num. 23, 19[2]).

b. Als Heiliger hasst und bestraft er überhaupt das Böse[3]) ψ. 11, 5. (Sir. 12, 6.) vgl. Gen. 6, 5 — 13. Als solcher aber erscheint er besonders durch seine Handhabung der Gerechtigkeit in der Theokratie[4]). Durch den ganzen

1) Daher heisst er auch טְהוֹר עֵינַיִם, der Böses gar nicht sehen mag.

2) Wegen des Begriffs קדשׁ ist an diesen beiden Stellen der Ausdruck also gewandt.

3) Seine Heiligkeit manifestirt sich in seinem Verhältniss zur Welt [als Gerechtigkeit.]

4) Davon weiter unten mehr.

alten Hebraismus geht die Idee von Gottes Gerechtigkeit ψ. 11, 7, und noch in späten Tagen, als das Volk sie zu seinem Schaden erprobt hatte, wird sie demüthig anerkannt Esra 9, 15. 2 Chron. 12, 6. 19, 7. Dan. 9, 7. [Bar. 1, 15. 2, 6.] Mit der steigenden Energie des Bewusstseins, je mehr man in die Tiefen der Seele eindrang, desto deutlicher erkannte man sich auch in seiner Schwäche und Unvollkommenheit[5]). Man verzweifelte immer mehr, den Forderungen des gerechten Gottes Genüge leisten zu können, und vertraute auf seine Gnade[6]). צֶדֶק selbst fing an Gnade zu bedeuten: Jes. 42, 21. 6. 45, 13. ψ. 65, 6; und Jahve wurde gegen Christi Zeit hin seit dem Exil immer mehr als der langmüthige Erbarmer gedacht, der mit dem Sünder Geduld habe. Daher die sehr gebräuchliche Formel Joel 2, 13. Exod. 34, 6. Neh. 9, 17. Jon. 4, 2. ψ. 86, 5. 15. 103, 8. 145, 8[7]).

Das Neue Testament fasste diese Bezeichnungen in dem würdigen und vielsagenden Bilde des Vaters zusammen[8]). Cf. Jes. 63, 16. Deut. 32, 6. 18. Mal. 1, 6.

In demselben Masse aber, dass der Geist an Inhalt gewann, gleichsam sich verdichtend, ward auch das Bewusstsein von der besondern Wesenheit desselben lebendiger und klarer[9]). Darum nun, dass der Mensch auch Geist ist, hat er Gleichartigkeit des Wesens mit Gott, und er ist jetzt nicht mehr der Knecht, sondern Sohn und soll Gott lieben, nicht fürchten. So namentlich im Deuteronomium: da liebt Jahve das Volk und verlangt von ihm Gegenliebe, C. 6, 5. 10, 12. 11, 1. 13. 22. 13, 4. 19, 9. 30, 6. 16. 20.

---

5) Das Bewusstsein der Sünde muss nothwendig hinzukommen; wo es nicht ist, da tritt an die Stelle jener kindlichen Freude David's an seiner Unschuld die pharis. Selbstgerechtigkeit.

6) An der Stelle der strengen Gerechtigkeit erschien jetzt diese milde, weiche Tugend.

7) [Gesch. d. Volkes Isr. II, 365.] Gleichzeitig der Ausdruck מְשֻׁלָּם der Gottergebene Jes. 42, 19 [s. Hitzig z. d. St.]

8) Aehnlich Muhammed, der den חנון ורחום Sir. 2, 11 in ein رحمان رحيم umsetzte. [Uebrigens vgl. Ewald, die Lehre der Bibel v. Gott II, 210 f.]

9) Die Subjectivität kam mehr zu ihrem Rechte, der Mensch fing an, sich als ein freies Wesen zu fühlen.

Jos. 23, 11[10]). Ein Fortschritt von 1 Sam. 6, 20 her, wo der קָדוֹשׁ die ihm zu nahe Kommenden erschlägt, lässt sich nicht verkennen.

Anmerkung. Während man aber zugestand, der göttlichen Gnade zu bedürfen, erkannte man hinwiederum die Allgenugsamkeit Gottes an; es wurde zugestanden, dass er unsrer Dienste nicht, dass er keines Dings bedürfe. ψ. 50, 12. Hi. 22, 3. 2. 35, 7. 2 Macc. 14, 35. Rut 1, 20. Hi. 31, 2.

Drittes Kapitel.

Idee Gottes nach seinem Verhältnisse zur Welt.

§. 12. Verhältniss der Weltschöpfung.

Es ist ganz recht und begreiflich, wenn diejenigen Nationen, deren Götter personificirte Naturkräfte oder Naturgesetze sind, diesen die Natur selbst wenigstens als Stoff vor- und überordnen, so dass die aus der Natur erst gebornen Götter, den Stoff vorfindend, blose Werkmeister (δημιουργοί) werden. Bei den Hebräern dagegen, deren Gott ein geistiger ist, frei von der Welt und über sie erhaben, sind wir aufgefordert eine andre Lehre zu vermuthen, da eine andre Wesenheit seiner ein anderes Verhältniss zur Natur nach sich zieht.

1. Die Hebräer dachten eine Schöpfung der Welt auch ihrem Stoffe nach aus Nichts, und mussten wohl eine solche denken. Das Verhältniss Gottes zur Welt als ein an-

10) Die Stellen Jud. 5, 31 und ψ. 18, 2 sind nicht anzuführen für ein früheres Lieben Gottes, denn dort spricht ein Weib, und hier ist אֲרֹמִמְךָ zu lesen [s. z. ψ. 18, 2. — Anderwärts gab Hitzig auch folgende Formulirung: „Aus Gottes Eigenschaften folgen die Postulate an den Menschen. Ihn fürchten als den Machtgott, aber nicht mit sklavischer Furcht, sondern als den gerechten Machtgott; später: ihn lieben, als den Gnädigen, den Vater.“]

fangendes, in seinem Anfange gedacht, konnte vernünftiger Weise dem später bestehenden und gegenwärtigen nicht widersprechen. Nun aber erkannte der Hebräer keine Naturnothwendigkeit an, sondern nur eine gänzliche Abhängigkeit der Natur vom Geiste, von Jahve[1]). Die Welt hat keinen eigenen Schwerpunkt, sondern diesen in Gott, hat kein Sein in sich, sondern dieses durch Jahve, der ja eben im Gegensatze zu ihr mit diesem Namen als der Seiende bezeichnet wird, als der absolut ist, allein ewig, während durch ihn erst die Welt wurde[2]).

2. Wenn bisweilen dem Weltschöpfer als Werkmeisterin die Weisheit beigegeben wird (cf. §. 14,2.), so kann das nicht gegenbeweisen; denn nach der Schöpfung war er allerdings auch Bildner. Auch bedeutet ברא Gen. 1,1 nicht ein bloses Gestalten, cf. Amos 4,13. Jes. 45,7; und V. 2 ist nicht nothwendig von dem Aussehen der Erde vor der Schöpfung[3]) die Rede, cf. V. 5. Positiv aber erhellt eine Schöpfung der Welt aus Nichts, wenn wir Folgendes erwägen:

a. Das Wort „im Anfang" giebt eine punctuelle zeitliche Bestimmung, in welcher sich keine Momente unterscheiden lassen[4]); (gemeint ist: im Anfang der Tage; allein so kann nicht gesprochen werden, weil es noch keine Tage giebt.)[5]) Sage sie aus: im Anfang der Zeit oder im Anfang der

---

[1]) Num. 24, 6 נָטַע יהוה, von wild wachsenden Bäumen gesagt. [Ebenso ψ 104, 16.]

[2]) Wir dagegen finden: Auch die Welt ist nothwendig, nur hat sie den Grund ihrer Nothwendigkeit in Gott, und Gott lässt sich nicht denken ohne ein Object, ohne die Bedingung seiner Wirksamkeit. Gott verhält sich zur Welt, wie das Gute sich zum Bösen. Die Negation setzt das Positive, welches sie negirt, voraus; aber dieses selbst erhält sich nur dadurch, dass es gegen einen Widerstand anzukämpfen hat. [Randbemerkung aus, wie es scheint, späterer Zeit.]

[3]) Warum nicht וַתְּהִי?

[4]) Das בְּרֵאשִׁית ist nicht = die 7 ersten Tage; das wäre לפנים ψ 102, 26; sondern es gibt den Anfangspunkt, cf. Joh. 1, 1.

[5]) Dass es בראשית הימים heissen würde, dafür beweisend ist die Analogie des Gegensatzes [באחרית הימים]. [Die runden Klammern im Text rühren offenbar aus späterer Zeit her, aus welcher auch die 12 folgenden Worte stammen.]

Dinge[6]): deutlich ist: dem Verfasser liegt über den Anfang hinaus Nichts. Gebildet nun aber hat Gott Himmel und Erde erst später, in bestimmten Zeitmassen.

b. Wäre ברא er bildete, so müsste man erwarten, dass auch der frühere Zustand des Himmels angegeben würde. Allein[7]) ein selbständiger Himmel entsteht erst am zweiten Tage. Erst am zweiten Tage werden beide geschieden[8]); und man sieht deutlich, dass V. 2 in der Beschreibung der Erde, die den Verfasser zunächst interessirte, der Himmel mit eingeschlossen ist, und die Schöpfung im Anfange war also eine solche, welche Himmel und Erde noch gestalt- und unterschiedslos beliess.

c. Es sollte wenigstens heissen: לְפָנִים oder מֵאָז: die Erde war vordem[9]) — ja es sollte heissen: beide, Erde und Himmel, waren vorher ... , wodurch der zweite Vers dem ersten widerspräche; denn wer „im Anfange" gesagt hat, für den kann es ja Nichts geben, was seinem Bewusstsein über diesen Anfang hinaus gelegen hätte[10]). Zwar denkt sich der Verfasser auch Gott ewig, „nämlich als der keinen Anfang habe"[11]). Allein so denkt er sich die Welt eben nicht; und wenn er hier an etwas über den Anfang Hinausliegendes, d. h. Ewiges gedacht hätte, wenn er es hier erwähnt hätte, sei es Gott[12]) oder das Chaos, so würde er auch den Ausdruck „im Anfange" hier nicht gebraucht haben, weil es ja dann nicht wahr gewesen wäre[13]).

d. Es müsste billig umgekehrt V. 1 vom Chaos und V. 2 vom Schaffen Gottes die Rede sein, und es sollte heissen: Im Anfange war das Chaos[14]). Aber nach Joh. 1,1

---

6) „Im Anfange der Zeit": dieser Gedanke war für die Hebräer unvollziehbar [sagt Hitzig ein anderes Mal].

7) Der Himmel war gar nicht apart für sich.

8) „Himmel und Erde" will heissen: das Weltall. Cf. „Vater und Mutter" = Eltern.

9) Die Erde war vor dem Schaffen eine Oede und Leere.

10) Nichts ist früher als der Anfang.

11) [Ursprünglich stand dafür:] „als voranfänglich".

12) Von Gott kann hier nicht die Rede sein, denn er gehört nicht unter die Dinge.

13) Weil das dann später als der Anfang gewesen wäre.

14) בְּרֵאשִׁית הָיְתָה תֹהוּ וָבֹהוּ; cf. Ovid. metam. I, 5 ff.

heisst es im Gegentheil: Im Anfange war der Logos; wodurch der Gegensatz zwischen der Naturreligion der Heiden und der Religion des Geistes fixirt ist.

3. Diese Idee, dass Himmel und Erde, Alles was ist, dem Jahve sein Dasein verdanke, entstanden auf Jahve's Befehl zu entstehen [15]), geht durch das ganze Alte Testament, Jer. 10, 11. 27, 5. ψ. 33, 6, schimmert durch die mythische Hülle Gen. 2, 4 f. und die poetische Einkleidung ψ. 104. Hi. 38, 4 ff. hindurch, und kann auch in den Apokryphen keine andre sein Sir. 24, 8. 2 Macc. 7, 23. Freilich lässt sich die Stelle 2 Macc. 7, 28 [16]) auf die Frage der Schöpfung aus Nichts gar nicht ein; man kann hieraus, wie aus Röm. 4,17 [17]), weder für noch gegen einen Schluss ziehen; denn der Plural hindert. Es könnte auch die Meinung sein: aus solchen (Einzeldingen), die vorher nicht waren. Einzelne Individuen können vorher nicht gewesen sein, aber der Stoff gleichwohl [18]). Wenn dagegen Sap. 11, 18 eine *κτίσις ἐξ ἀμόρφου ὕλης* erwähnt wird, so lässt sich der Einfluss griechischer Philosophie gar nicht verkennen [19]). Gerade entgegengesetzt lehren die Samaritaner eine Schöpfung aus Nichts ausdrücklich, und desgleichen die Karaiten: also die beiden Sekten, die sich am strengsten an das geschriebene Wort des Pentateuch halten. S. Gesenius *annot. ad carm. Sam.* p. 43. *Theolog. Sam. p.* 19.

§. 13. Verhältniss der Weltregierung.

1. Der Schöpfer ist sofort auch der Erhalter; denn die Erhaltung ist nur die fortgesetzte Schöpfung, die Verlängerung des ursprünglichen momentanen, gleichsam punktuellen Aktes zur Linie. Sein Herrscherwort, das die Welt ins Dasein rief, heisst sie auch da bleiben, hält ihre Existenz aufrecht, cf. Jes. 40, 15 mit Hebr. 1, 3. Jer. 31,

---

[15]) Die Existenz der Welt beruht rein auf dem freien Willen und der freien That Gottes.

[16]) Ἐξ *οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός.*

[17]) *Θεοῦ ... καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα.*

[18]) Cf. Xenoph. memor. II, 2, 3: *οὓς* (sc. *παῖδας*) *οἱ γονεῖς ἐκ μὲν οὐκ ὄντων ἐποίησαν εἶναι.*

[19]) [Vgl. Ewald, Lehre der Bibel von Gott III, 41 f.]

35 ff. 33, 20. Gen. 8, 22. Er ist in der von ihm erschaffenen Natur zu ihrer Erhaltung fortwährend wirksam ψ. 65, 8—10. 104, 13. 14. 27. 28.[1]), weil er sie geschaffen hat, auf dass sie bestehe, was ihn nur einmal nach dem Mythus [Gen. 6, 6 f.] gereut hat.

Die Welt aber mit ihrem ganzen Inhalte ist sein, des Königs ψ. 29, 10, Eigenthum Hi. 41, 3. Hagg. 2, 8. ψ. 50, 12. Mich. 4, 13, ist sein Königreich. Von diesem aber hat er sich nur seinen Wohnsitz, den Himmel, vorbehalten ψ. 115, 16. Die Erde hat er den Menschen eingeräumt a. a. O., die er schuf, um die Erde zu bewohnen und zu bebauen Gen. 1, 28. Jes. 45, 18,[2]) ohne aber seiner Herrschaft über sie sich zu begeben ψ. 24, 1. Vielmehr er verfügt über seine Schöpfung nach Gutdünken Jer. 27, 5, übt als Regent die oberste Gerechtigkeitspflege Gen. 18, 25,[3]) und führt eine geordnete Verwaltung ψ. 74, 16. 17. 104, 24.

Anmerk. Da die Welt den Grund ihres Seins nicht in sich selbst trägt, so kann sie sich selbst nicht in ihrer Existenz erhalten, sie kann denkbarer Weise durch Gottes Willen einmal untergehn ψ. 102, 27. Jes. 51, 6; allein da sie gänzlich auch dem Stoffe auch von Gott herrührt, so ist sie durchaus gut Gen. 1, 31 und der Dauer würdig Hi. 14, 12.[4]). Daher hier noch keine Lehre von dereinstiger Auflösung des Weltalls. Im Gegentheil wird gesagt, die Welt, die Erde stehe ewig, als wohlgegründetes Haus ψ. 104, 5. Cohel. 1, 4.

2. Innerhalb der von ihm einmal angeordneten Gesetze und Einrichtungen (Cohel. 1, 4—7), die er, weil sie gut sind, nicht ändert, sondern bestehen lässt, regiert Gott im Einzelnen die Welt nach seinem freien Willen, unmittelbar eingreifend. Da jener Gesetze, die dem Bewusstsein deutlich geworden waren, sehr wenige sind, und Jahve frei als Herr über der Natur steht, so ist seinem unmittelbaren Handeln ein weiter Spielraum gelassen, er kann die Natur

[1]) Zeph. 1, 12 die Irreligiösen.

[2]) Tacit. ann. 13, 55: *sicuti coelum diis, ita terras generi mortalium datas.* Plin. hist. nat. II, 63: *sic hominum terra, ut coelum dei.*

[3]) Hi. 22, 13 der Irreligiöse.

[4]) [S. Hitzig z. d. St.]

meistern, und die Regel die er gab, kann er ausnahmsweise aufheben. Er thut Wunder. Er schafft etwas Neues, Zeph. 3, 17[5]). Jer. 31, 22, neu dem Stoffe nach[6]), gleichwie die Erde, als sie geschaffen wurde, auch etwas Neues war, Jon. 4, 6; oder neu, unerhört nur als erscheinende Handlung Num. 16, 28. Exod. 14, 21 ff. ψ. 78, 20, wobei er etwa natürliche Mittel in Bewegung setzt Exod. a. a. O. 16, 20; oder überhaupt merkwürdige grosse Thaten, die dadurch eben bedeutsam werden, weil nur er sie thun kann, ψ. 86, 10,[7]) dieselben also seine Wirksamkeit in der Welt beweisen Exod. 8, 19. Jer. 32, 20.

Wie man nun über die Form denken mag, es ist eine Regierung zum Guten. Schon Jer. 32, 19, vgl. 2. Chron. 16, 9, beaufsichtigt Gott die ganze Welt, um Allen, nicht nur den Hebräern, nach ihrem Thun, Gutes oder Böses zuzumessen, zu welchem Zwecke er auch das physisch Böse schafft, 2 Reg. 19, 35. Am. 3, 6. 4, 6 ff., zur Strafe und zur Besserung der Menschen (Ez. 18, 23.) Späterhin bricht sich die Idee von der Vorsehung[8]) mehr Bahn durch den Particularismus hindurch, jedoch nur bei den Hellenisten, 2 Macc. 9, 5. 7, 35. Nur das Buch der Weisheit erkennt in Gott eine *πρόνοια*, eine allgemeine gütige und gerechte Vorsehung C. 6, 7. 14, 3. (cf. C. 15, 1.) cf. C. 12, 13. — Bei den Uebrigen, den Nationalen, blieb der Particularismus das Gewicht, welches den Flug „des freien Geistes“[9]) hemmte, und in noch späteren Zeiten nur immer schwerer zog.

§. 14. Vermittelung des Verhältnisses.

1. In der Schöpfung und Erhaltung ist das Verhältniss Jahve's zur Welt Dies, dass von ihm, dem in sich Immanenten, eine Wirksamkeit ausgehe, deren Produkt die Welt

---

5) יְחַדֵּשׁ, er kann Neues schaffen.

6) Ein solches Wunder heisst בְּרִיאָה Num. 16, 30. 1 Chron. 7, 23. [1 Macc. 9, 4. Gesch. d. Volkes Isr. II, 421; cf. Exod. 34, 10.]

7) Er allein, da alle Andern in der Natur gebunden sind.

8) Totalität des Causalitätsverhältnisses in der Form des Bewussten; Freiheit, welche die Nothwendigkeit gebiert = Vorsehung.

9) [Ursprünglich:] „der freien Psyche.“

sei nach Entstehen und Bestehen. Gott in solcher Relation musste man suchen zu bezeichnen; man hatte dabei zu verhüten, dass nicht der Schein einer Zweiheit entstehe und dass nicht, wie die Welt die ganze Wirksamkeit Gottes absorbirt, sie auch seine Person absorbire. Man hatte Gott aufzufassen und die Auffassung sprachlich festzustellen, als Gott an sich und zweitens als Weltseele; und für letzteres durfte man weder seinen Namen, noch einen ganz andern, und musste den passendsten wählen. Dies war die Bezeichnung Geist Gottes, רוח אלהים. Sie setzt nicht etwa einen andern Gott, und gewährt doch einen Unterschied; sie lag auch am nächsten, weil Gott selbst ein Geist ist. Aber eben von seiner Wirksamkeit in der Welt her hatte man Gott als einen Geist denken lernen, dachte ihn jedoch sofort wieder nach menschlicher Analogie als eine Person, die nicht blos Geist sei, sondern einen Geist habe. Man hatte längst beobachtet, dass alle Erscheinung, alles Aeussere, von Innen heraus existire, dass des Körpers Existenz vermittelt sei durch die Seele, welche als also wirkend wieder Geist, רוּחַ, heisst.[1]) So wurde die Welt ebenfalls abhängig von einem Innern, das Gott in sie hineinlegte, durch das er sie zusammenzog und zusammenhält, von dem Geiste, der von Gott ausging in die Welt.

Ein solches Ausgehen von Gott sich zu denken, dafür hatte man wieder die menschliche Analogie. Die Seele, ohne ihre Immanenz zu verlieren, geht da als Athem immer von sich aus; und einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden [Athem und Seele,] zu setzen, war für den Hebräer zu hoch[2]). Wie leicht es fiel, also zu unterscheiden zwischen Gott und Geist Gottes, zeigt 1 Reg. 22, 21; und doch an dieser Stelle, nach dem Ausgehen des Geistes, hört Jahve nicht auf Person, d. i. Geist zu sein; und andrerseits ist jener Geist nicht von ihm verschieden, denn er tritt ja erst aus ihm heraus.

---

[1]) Im N. T. auch ἐνέργεια: 2 Thess. 2, 11, vgl. Jes. 19, 14.

[2]) רוּחַ und נֶפֶשׁ bedeuten beide „Athem.“ [Vgl. auch Gesch. d. Volkes Israel I, 54.]

2. Durch diesen seinen Geist, da er ausging, also durch seinen Odem, schuf Gott die Welt Gen. 1, 2[3]), und dieser Geist fortwährend im Weltall ins Unendliche verbreitet (Sap. 1, 7), nimmt ins Unendliche Hülle der Körper an, in welchen er sich als in Wohnung fixirt Gen. 2, 7. 6, 3[4]). Der Odem in der Brust der Geschöpfe ist ein Theil des göttlichen Odems, den Gott aussendet und wieder an sich zieht Hi. 34, 14. 15. ψ. 104, 29. 30: hier consequent auch von den Thieren gesagt, was früher nur vom Menschen Koh. 12, 7[5]). Der רוח אלהים als Geist und als Odem gefasst, das Formlose, schuf auch nirgends die Form, sondern das Wesen. Beide hielt man erst später selbständig auseinander[6]), indem früher für den Stoff sich die Form von selbst gab; und nun entstand neben dem רוח, Princip des Wesens oder des Stoffes, die חכמה als Princip der Form, der Ordnung, welches die Welt gestaltete. Sie bestimmt Alles, ist im Anfang noch vor der Welt erschaffen Prov. 8, 22. Sir. 1, 4., war bereits im Anfange Joh. 1, 1[7]), war Werkmeisterin bei Jahve Prov. 8, 30. (Sap. 9, 9). Gott hat sie vor der Zeit erschaffen Sir. 24, 9, und sie ausgegossen über alle seine Werke Sir. 1, 8. Nach Sap. 7, 21 ist sie ἡ πάντων τεχνῖτις, nach V. 27 erhält und regiert sie die Welt, ist V. 25 Abglanz des Urlichtes, wohnt nach C. 8, 3. 4 bei Gott, und ist in seine Geheimnisse eingeweiht. Deutlich ist in diesem speculativen, aber nicht rein nationalen Buche die poetische Personification bis zur Hypostasirung gesteigert.

---

3) Das Schweben des Geistes über den Wassern kann nicht ein müssiges und zweckloses sein. רוח אלהים ist eben das belebende, befruchtende Princip über dem Chaos. Nicht gehört hierher ψ. 33, 6; cf. Jes. 11, 4 [u. s. Hitzig z. ψ. 33, 6. Ewald, Lehre d. Bibel v. Gott III, 67 f.]

4) Temporär 2 Reg. 2, 16. 1 Reg. 18, 12. Act. 8, 39. Jes. 40, 7.

5) [Vgl. auch Kneucker zu Bar. 2, 17.]

6) [Vgl. Ewald, Lehre d. Bibel v. Gott III, 74 ff.]

7) Koh. 3, 11. Sir. 6, 22: עֶלֶם = λόγος. — Im Alten Testament finden wir eher eine Dreieinigkeit [Gott, Geist, Weisheit = *Logos*] als im Neuen. Natürlich ist jene vernünftig zu verstehen. [Comm. z. den Sprüchen Sal. S. XIII f. Anders und künstlicher Ewald, a. a. O. III, 63—90.]

3. Wenn in der Welt „Jahve in die Naturgesetze willkührlich schaltend eingreift[8])“, so lässt Mythus und Poesie ihn herabfahren Gen. 11, 5. 7. ψ. 18, 10, um den Sachverhalt zu erkunden Gen. 18, 21, worauf Engel, מלאכים, seine Befehle vollstrecken Gen. a. a. O., oder auch er selbst sofort nach seinem Willen schaltet Jes. 19, 1. Der Orientale denkt sich eben nach menschlicher Analogie den Wirkenden und die Wirkung in äusserem Zusammenhang und Contacte. Nach der Idee der Allgegenwart lässt sich aber die Anwesenheit Jahve's nicht auf einen bestimmten Ort in bestimmter Zeit eingrenzen; wenn er nun dennoch im Einzelfalle handelnd erscheint, so benennt ihn die Sprache, analog jener Creirung des רוּחַ אלהים, in diesem Falle מַלְאַךְ יהוה[9]), Gesandter Jahve's. Es ist der unsichtbare Allgegenwärtige selbst, der an einem besondern Orte vorzugsweise gegenwärtig und wirksam erscheint[10]), ohne deswegen seine Allgegenwart und Wirksamkeit im Allgemeinen aufzugeben. „Engel Jahve's“ ist Jahve selbst in seiner Beziehung auf die einzelne concrete That. Der Engel hat auf diese Art keine selbstständige, von Jahve unabhängige Persönlichkeit; und wirklich erscheinen die Engel auch vor dem Exil weder durch Namen noch durch Attribute individualisirt; darum auch immer bestimmt der Engel Jahve's, indem es folgerecht, wie nur Einen Geist Gottes, auch nur Einen Engel Jahve's geben kann. Im מ״ י״, eigentlich abstract „Schickung [Gesandtschaft] Jahve's“ cf. ψ. 73, 28[11]), erscheint Jahve selbst, als der Thätige in seiner That; wie der Prophet für den sprechenden Jahve, ist der Engel für den Handelnden[12]) ein (durchsichtiges) Medium (ein Strahl der Sonne),

8) [Ursprünglich:] innerhalb der Naturgesetze Jahve eingreift, im Einzelnen handelnd, nicht schaffend.

9) Gen. 21, 17: מ״ אלהים; 2 Sam. 14, 20: מ״ הָאלהים, cf. 1 Reg. 3, 28. Ueber diesen מ״ יהוה s. Kurtz in Tholuck's literar. Anzeiger 1846, Nr. 11 ff.

10) Und also gleichsam aus seiner Transcendenz heraustritt.

11) Dann Träger des Begriffs.

12) Beide sind אִישׁ אלהים, Diener Gottes. Aber bis zum Exil ist der Engel der Vermittler des göttlichen Thuns, der Prophet der Vermittler des göttlichen Wortes.

durch welches Jahve zur Erscheinung kommt. Daher, was der Engel spricht oder thut, spricht und thut Jahve Jud. 6, 14. cf. 12; cf. 22. 23. 2, 1. Gen. 22, 12. 11. Ex. 3, 2. 4, und wer den Engel Jahve's sieht, der sieht „Jahve selbst[13])", Jud. 13, 22. cf. 18. Gen. 16, 13. cf. 7. 1 Reg. 3, 28. cf. 2 Sam. 14, 20. Sach 3, 1. 2.

Cf. λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός; cf. wer mich sieht, der sieht den Vater Joh. 14, 9, τὸν πέμψαντά με 12, 45.

a. Dieses Ausdruckes für die momentane und concrete Wirksamkeit Gottes in der Welt bemächtigte sich begreiflich als eines willkommenen Stoffes die Einbildungskraft, und so der Mythus, dessen Erstes es war, den Engel Jahve's von seiner Wurzel, Jahve selbst, loszureissen, und ihn, wie dort 1 Reg. 22, 21 den Geist, selbständig hinzustellen. Daher sofort, nachdem die Schranke beseitigt war, eine Mehrheit der Engel Gen. 19, 1. 28, 12. 32, 2. Doch[14]) werden sie nicht weiter individualisirt, ausser dass sie menschliche Gestalt tragen Gen. 18, 2. 19, 5. Dan. 9, 21, und mit den Werkzeugen ihrer Verrichtungen bewehrt sind Num. 22, 23. 1 Chron. 21, 16. Jos. 5, 13. Jud. 6, 21. Da sie so eine Mehrzahl von höhern Wesen geworden waren, welche Gott untergeordnet seine Befehle vollstreckten, so fielen sie bald auch mit den Gottessöhnen und dem Himmelsheer (Jud. 5, 21) zusammen, cf. Jos. 5, 13—15 mit Ex. 3, 2 ff., sind als solche Starke, Krieger, Helden ψ. 103, 20. cf. 21. ψ. 78, 25; weil sie aber zugelassen sind zur Nähe Jahve's, heissen sie auch קדשים Sach. 14, 5[15]), ohne dass hieraus auf sittliche Unsträflichkeit zu schliessen wäre Hi. 15, 15. cf. C. 4, 18. Dan. 8, 13.

b. Nachdem die Engel von der Person Gottes getrennt waren, wurden sie, da die Idee Gottes in steigender Erhabenheit aufstrahlte, immer mehr dem Jahve vorgeschoben (ψ. 8, 6 LXX), und was Jahve früher unmittelbar selbst gethan hatte, das liess er jetzt durch seine Diener thun

---

13) [Ursprünglich:] durch ihn auch den Gott oder Jahve.

14) Auch hierin hat der hebräische Mythus Mass gehalten.

15) 1 Thess. 3, 13. Marc. 8, 38. [s. z. Dan. 8, 10.]

Gal. 3, 19. Hi. 10, 17.[16]) 16, 13. 19, 12[17]). Ein Engel belegt Hi. 2 den Hiob mit Krankheit auf Jahve's Befehl; ein Engel [Gabriel] ertheilt dem Propheten Daniel seine Offenbarungen u. s. w.[18]). Von ganz besonders grossem Einflusse war aber die Berührung mit dem asiatischen Osten. Die schon sehr früh herübergekommene Idee des Ahriman war zwar in Gen. 3 durch ihr Symbol erstickt worden[19]), und die Idee des Satan konnte sehr wohl aus der nationalen Entwickelung des theologischen Denkens hervorgehen. Er ist zuerst Personification der Sünde, welche uns vor Gott anklagt[20]); dann Princip der Sünde, Verführer zu ihr ψ. 36, 2 LXX. Gen. 4, 7. 1 Chron. 21, 1. Allein dass die Personification wirklich vollzogen wurde und so fest in der Dogmatik wurzeln konnte[21]), schreiben wir der auch sonst unleugbaren Bekanntschaft mit dem Osten zu, weil der Name שָׂטָן erst in Jesaja's Zeit vorkommt[22]), da Verbindung mit dem Osten wieder hergestellt war[23]). Wie die Juden ferner nach Analogie der 7 Räthe des Perserkönigs Esra 7, 14 ihren König mit 7 Räthen umgaben Jer. 52, 25 cf. 2 Reg. 25, 19, so bald auch nach dem Beispiele der sieben Amschaspands der Zendlehre[24]) ihren Gott mit sieben höchsten Geistern Sach 3, 9. 4, 2.[25]) Dan. 10, 13, gleichsam

---

16) [S. Hitzig z. d. St.]

17) Um so besonders alles Böse von Jahve abzusondern, machte man einen bösen Engel dazu.

18) Wie dem Muhammed im Koran.

19) [Vgl. jedoch unten: Vierter Anhang, und Messian. Weissagungen §. 8.]

20) [Die Sünde heisst קָטֵיגוֹר, *κατήγωρ* Apoc. 12, 10; cf. Dukes, Rabbinische Blumenlese S. 145.]

21) Der Analogie gemäss wurde der Satan degradirt.

22) Zuerst im Buch Hiob. [Ueber den Satan s. z. Hi. 1, 6. und Sach. 3, 1.]

23) Vgl. ψ. 48, 3. Jes. 14, 13. Hos. 6, 2. [s. Hitzig z. dieser Stelle u. Geschichte des Volkes Israel I, 225 f.]

24) Der „heiligen Wächter," welche den Ormuzd umgeben. [Siehe Hitzig zu] Dan. 4, 10. 14. 20. Grabschrift des Darius p. 5. Gesch. d. Volkes Isr. II, 367.

25) Weil Geister, so werden sie verglichen mit Flammen (vgl. den siebenarmigen Leuchter), auch mit Augen. Sacharja zuerst führte ostasiat. Engel- u. Dämonenlehre ins A. T. ein; er erwähnt nicht nur [wieder] den Satan, sondern personificirt auch die 7 Augen Gottes. [S. z. Sach. 4, 4—10.]

vortragenden Staatsräthen Tob. 12, 15[26]), die hinwiederum auch die Entchliessungen Gottes vollziehen. Diese sind jetzt auch individualisirt: sie haben Namen — ihrer drei kommen mit solchen vor[27]) — Gestalt und Costüme Dan. 10, 5. Die einzelnen Völker sind Engeln[28]), Israel einem Erzengel[29]) unterstellt Dan. 10, 13. 20. 21[30]). Ausser diesen gibt es aber Legionen von Engeln Matth. 26, 53, die die Befehle Gottes vollziehen, tödten und am Leben erhalten, Hi. 33, 23—25, dieselben besonders abentheuerlich im 2. Buch der Maccabäer erscheinend zum Beistand der Juden gegen die Heiden, 2 Macc. 15, 23. 3, 25. 10, 29. 11, 8. cf. Luc. 22, 43. Namentlich Baruch und Tobit kennen auch böse Geister oder Dämonen, die sich an wüsten Orten in der Einöde aufhalten, als welche zur Schöpfung Ahriman's gehört, Bar. 4, 35. Jes. 13, 21. 34, 14 LXX. Apoc. 16, 14. Matth. 12, 43[31]). Dieselben vertreten in dieser spätern Zeit die Götzen des alten Hebraismus[32]), so dass auch die שֵׁדִים jetzt durch *δαιμόνια* übersetzt werden, Bar. 4, 7. LXX zu ψ. 96, 5. 106, 37. Deut. 32, 17[33]), und der Götze Βεελζεβούλ zum Gott Israel's in geraden Gegensatz tritt 2 Reg. 1, 3. Marc. 3, 22. Matth. 10, 25[34]). Im Processe der Gottesidee nämlich substituirte sich dem „lebendigen

---

26) Diese bringen die Gebete der Heiligen an Jahve. Unmittelbar kommt Nichts an Jahve, Alles nur durch diese 7 obersten Räthe.

27) [Gabriel Dan. 8, 16 ff. 9, 21 ff., Michael Dan. 10, 13. 21. 12, 1, Raphael Tob. 3, 16. 12, 15.] Gabriel bei Muhammed.

28) Diese Vorsteher der [Heiden-]Länder und Völker sind nicht identisch mit jenen 7 Erzengeln, sondern ihnen untergeordnet [und bedeutend mehr an der Zabl].

29) [Michael, Dan. 12, 1.]

30) [S. Hitzig dazu.] Deut. 32, 8 LXX: בני אל, cf. Gen. 6, 2; Sir. 17, 14.

31) Cf. עֲזָאזֵל Levit. 16; vgl. Jes. 34, 14 mit Matth. 12, 43, u. s. Geschichte des Volkes Israel I, 121.

32) [Vgl. oben §. 8, b. S. 43 f.]

33) Cf. Joseph. bell. jud. VII, 6, 3. [Ursprünglich hiess es weiter:] sie beunruhigen die Menschen Tob. 6, 8, und scheinen wollüstig zu sein Tob. 3, 8. [Persische] Etymologie des Namens Asmodi [s. d. Art. in Winer's bibl. Realwörterbuch].

34) Das dem Gottesreich feindliche Reich war das des Ahriman, also die Vorsteher seiner einzelnen Provinzen unter ihm stebende kleine Teufelchen.

Machtgotte"[35]) — gegenüber von Satan — der gute Gott, dessen Gegensatz von da an nicht mehr die אלילים waren, sondern die δαιμόνια πονηρά. So kamen jene wieder zur Existenz[36]).

Viertes Kapitel.

Verhältniss Gottes zum Menschen; Anthropologie in Bezug auf die Theologie.

§. 15. Schöpfung des Menschen.

Nach dem Vorgange der hebr. Bücher selbst, welche die Schöpfung des Menschen vor der andrer belebter Wesen auszeichnen, müssen wir sie aus der übrigen Schöpfung ausscheiden und besonders hervorheben.

1. Die Hebräer[1]) anerkannten stets eine wesentliche Verschiedenheit des Menschen vom Thiere, vgl. Gen. 2, 19. 20. Sie behaupten, dass der Mensch geschaffen sei, um die Erde nicht nur zu bewohnen Jes. 45, 18, sondern auch, wie das gleichfalls die Erfahrung lehrte, zu beherrschen, sie mit all ihrer Fülle Gen. 1, 28. 9, 2, und die Güter der Welt zu geniessen, sitzend am Tische des Lebens, Gen. 25, 8[2]). Unter Jahve ist er Herr der Schöpfung ψ. 8, 7 ff.[3]), ihr König und auch ihre Krone. Darum lässt ihn die Urkunde Gen. 1 zuletzt, aus demselben Grunde die Schrift Gen. 2 zuerst geschaffen sein; und während

35) [Ursprünglich:] seienden und Machtgotte.

36) [Vgl. unten: Vierter Anhang. Etwa auch Baudissin, Studien z. semit. Religionsgesch. I, 110 ff.]

1) Im Gegensatz zu andern Völkern, z. B. den Aegyptern.

2) „Abraham starb alt und lebenssatt": gesättigt mit den Gütern des Lebens stand er auf vom Tische des Lebens [s. auch z. Hi. 42, 17 und z. Jes. S. XVI.]

3) Der Koran [Sur. 2, 28.] sagt: Adam sei als Khalife, als Stellvertreter Gottes auf die Erde gesetzt worden.

er zufolge jener nach dem Bilde Gottes geschaffen ist V. 27. C. 9, 6, so ist, wie letztere will, die Seele dem Menschen von Gott eingehaucht C. 2, 7, und Gottes Odem waltet im menschlichen Körper Gen. 6, 3. Ueber die Seele der Thiere ward so wenig reflectirt, als gemeinhin heutzutage — die Stelle Num. 16, 22 sagt, weil בשר gemeiniglich = אדם ist (ψ. 56, 5. 12), und auch aus andern Gründen Nichts darüber aus —; erst Jahrhunderte nach dem Exil wurde von den Nachdenkenden überhaupt aller Odem, und so auch der des Thieres, als Ausfluss des göttlichen Odems betrachtet ψ. 104, 29. 30. Hi. 34, 14. 15.

Allerdings wird auch die Schöpfung des menschlichen Körpers, der durch Zeugung entsteht, consequenter Weise dem unmittelbar wirkenden Jahve beigelegt Hi. 10, 9 ff. ψ. 139, 13 ff.[4]), allein weil Jahve da nicht unmittelbarer, als allenthalben wirkt, weil dem Leibe nach die Geschlechter der Menschen sich selbst fortpflanzen, so wird davon gewöhnlich abgesehen; und er heisst vorzugsweise „Gott der Geister alles Fleisches" Num. 16, 22. cf. Jer. 38, 16. Jes. 42, 5. Es wird ihm vorzugsweise die Belebung des Fleisches, die unmittelbare Mittheilung der Seele zugeschrieben. Den Körper gibt die Erde, die Natur, den Geist aber Gott Kohel. 12, 7. Gen. 2, 7. 3, 19.

2. Nun zeichnet aber den Menschen vor dem Thiere nicht blos, wie der Mythus will, ein gottähnlicher Körper (cf. Gen. 5, 3) aus[5]); sondern auch seine Seele, die er auf andre Art, als das Thier erhalten hat, die ein Hauch ist des göttlichen Odems, ist eine andre als die des Thieres, ist Geist, dem göttlichen Geiste analog. Im Gegensatz zu der thierischen ist seine Seele intelligent Hi. 11, 12. 35, 11. Prov 30, 2. ψ 73, 22, weil sie Odem ist des Allmächtigen

---

[4]) Es wird abgesehen von jedem menschlichen Zuthun. Die Zeugung ist nur ein besonderer Akt des Schaffens Gottes, und so wird das Besondre gesetzt für das Allgemeine: die Schöpfung wird dargestellt als Zeugung, ψ. 90, 5, cf. Jer. 2, 27.

[5]) [Dagegen verbietet Ewald, Lehre der Bibel v. Gott III, 119, in der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott an sich irgend etwas Leibliches zu finden.]

Hi. 32, 8; und diese seine Intelligenz entwickelt sich[6]) namentlich als die Fähigkeit, das Gute und das Böse zu unterscheiden Gen. 3, 22, und demzufolge, wenn ihm diese sittlichen Begriffe aufgegangen sind, das Erstere zu erwählen (ihm den Vorzug zu geben auch praktisch, den er ihm theoretisch dadurch, dass er es gut nennt, giebt) und das Zweite zu verschmähen Jes. 7, 16. Somit hat also Gott den Menschen recht erschaffen Kohel. 7, 29.

3. Der Mensch „ist so eine Verbindung von נפש und בשר zur Einheit,"[7]) Jes. 10,18. Die Art und Weise dieser Verbindung anlangend, konnte der Hebräer nicht umhin zu behaupten, dass der Leib von der Seele regiert und aufrecht erhalten werde. Dies wird durch verschiedene Bilder ausgedrückt. [Der Körper als die Wohnung der Seele, des Ich, wird mit dem Hirtenzelt verglichen Jes. 38, 12[a]. (s. z. d. St.) 2 Cor. 5,4. 2 Petr. 1,13. 14. Oder er wird als Scheide gedacht Dan. 7,15,[8]) aus welcher beim Tode die Seele herausgezogen wird Hi. 27, 8, oder als Gefäss der Seele Jes. 53,12. 2 Cor. 4,7. Oder] der Körper ist ein Gewebe ψ. 139,13. Hi. 10,11. Jes 38,12[b], dessen Aufzug die Seele; das Leben, d. h. das Band, welches beide zusammenhält, ist der den Einschlag festhaltende Pflock[9]) Hi. 4,21 [s. z. d. St.]. Die Hebräer unterscheiden nicht hinreichend zwischen Leben und Seele. Als lebende, als Leben, hat die Seele ihren Sitz im Blute, oder ist, wie die thierische, das Blut selbst Gen. 9, 4. Lev. 17, 14. Deut. 12, 23; daher Ez. 22, 25. Jes. 53,12[10]). Denn das Blut ist auch Gegensatz gegen בשר, ist im Gegensatz zu demselben das sich Bewegende[11]), durch die Bewegung Warme und Wärmende; und sein Stocken oder Auslaufen hat den Tod zur Folge, so dass,

[6]) Denn dem Hebräer kommt es nicht auf Speculation an, sondern auf das Sittliche.

[7]) [Ursprünglich hiess es:] besteht so durch die innigste Verbindung und gegenseitige Durchdringung von Seele und Körper.

[8]) [Plin. Hist. nat. VII, 53: *donec cremato eo inimici remeanti animae velut vaginam ademerint.*

[9]) Die Klammer, יָתֵד.

[10]) [Gesch. d. Volkes Israel I, 54.]

[11]) Weil es sich bewegt, darum ist in ihm Leben.

wenn das Blut auslauft, die Seele auslauft[12]). Als denkende dagegen hat sie — doch auch nur, weil sie Blut ist — ihren Sitz im Herzen[13]) Hi. 17,11. Juvenal. 7,158 ff.; und לֵב bedeutet, wie Bewusstsein überhaupt ψ. 31,13. Jes. 14,7, auch das sittliche [das Gewissen] Hi. 27,6. Prov. 4,23[14]). ψ. 51,12. 1 Sam. 25,31. 2 Sam. 24,10. 1 Joh. 3, 20, geradezu Verstand Jer. 5, 21.

§. 16. Consequenzen.

1. Durch diese Verbindung des göttlichen Odems mit dem Fleische ist der Geist in den Körper gefasst und in dessen Organismus beschlossen. Eben dadurch ist aber auch die Möglichkeit gegeben, dass der Geist, der z. B. mit den Augen des Körpers Hi. 10, 4 sehen muss, vom Körper abhängig ist, durch die Sensation gemeistert und überwältigt werde. Diese[1]), welche nur den Schein, nicht das Wesen sieht, kann durch den Körper getäuscht werden 1 Sam. 16, 7, etwas Anderes für gut halten, als das wirklich Gute, als der Geist für gut hält Hi. 23,12. Die Sinnlichkeit, namentlich im Kinde übermächtig, kann die sich entwickelnde Vernunft wuchernd überwachsen und ersticken, oder im Einzelfalle wenigstens nach sich reissen und verführen Hi. 13,7. Gleichwie das Fleisch den Hebräern Sitz der Empfindung ist Hi. 14, 22. Jes. 66, 24, so auch Sitz der Begierden und Princip der Sünde, welche durch die Niederlage des Geistes im Kampfe mit der Sinnlichkeit entsteht Gen. 6,3. cf. 8,21. 6,5. Gal. 5,17, so dass also Sir. 25,23. 24. Sap. 2,24 die Erzählung Gen. 2. 3 richtig gedeutet ist. Dies ist aber mehr und weniger bei allen Menschen der Fall, dass die Sinnlichkeit den Geist überrasche Hi. 14, 4. Alle sind Sünder 1 Reg. 8, 46, von Jugend auf sittlich fehlbar Gen. 8, 21. Prov. 27,19[2]). Sap. 12, 10, mit Sünde empfangen und ge-

12) Voss zu Vergil's Georg. II, 484.

13) Dieses nämlich ist das Centrum, von welchem das Blut ausgeht und dahin zurückkehrt.

14) [S. z. diesen beiden Stellen.]

1) Das menschliche Sinnensystem.

2) [S. Hitzig z. d. St.]

boren ψ. 51, 7[3]), weil das Fleisch ihr, der Sünde, Princip ist; und weil, während Gott ihnen Willensfreiheit verlieh Sir. 15, 14 — 20 (und das Vermögen, die Sünde zu beherrschen Gen. 4,7)[4]), d. h. sie gut erschuf, sie von der Sünde sich „überwältigen"[5]) lassen Joh. 8, 34.

2. Folge der ersten Sünde des ersten Menschenpaares war nach der Mythologie unter Anderem ihre Sterblichkeit, welche sie auch auf ihre Nachkommen übertrugen Gen. 3; vgl. Sap. und Sir. a. a. O. „In dieser Beziehung"[6]) hat aber der tiefsinnige Mythus, welcher als einzelne geschichtliche Thatsache den ewigen Process der Menschheit schildert, aus dem Zustande ursprünglicher Indifferenz in den der Erkenntniss und des Selbstbewusstseins herauszutreten, weiter[7]) keine philosophische Wahrheit, weil die Erkenntniss des Guten und Bösen *in re* vor der Sünde da sein muss, im Grunde also auch dort früher da ist, als die Menschen von der Frucht des Baumes essen[8]); und in Wahrheit der Tod nicht von der Erkenntniss herrührt, sondern mit ihr durch die menschliche Natur zusammenhängt. Nur das Wissen von ihm als einem schrecklichen hängt von der Erkenntniss ab[9]). Die Erklärung ist mangelhaft, weil nicht nur unser Sterben, sondern auch unser Werden „als Folge der Sünde auftritt"[10]), sofern sie, um uns sterblich zu machen, uns vorher auch werden lässt. — Vielmehr der Mensch, welcher sich nicht selbst erschaffen hat, trägt auch den Grund seiner Existenz nicht in sich, sondern Gott hat uns in seiner Gewalt Kohel. 9, 12;

---

3) Die Sünde entsteht so immer wieder neu; aber keine Erbsünde.

4) [Diese Klammern stammen aus neuerer Zeit.]

5) [Ursprünglich:] zu Sklaven machen.

6) [Oder:] In dieser Form.

7) Ueber den Grundgedanken hinaus, für den wir allein Wahrheit ansprechen müssen.

8) Gleichwie die Schlange den Menschen vorher hasst, als der Grund ihres Hasses existirt.

9) Tuch und Hitzig z. Gen. 3. Jenes Heraustreten und der Tod sind gleich nothwendig in der menschlichen Natur begründet; der Tod tritt später ein, ist also eine Folge, als ein Schrecken vorhanden nur für das Bewusstsein.

10) [Urspünglich:] eine Folge der ersten Sünde ist.

wie er ins Leben ruft, so ruft er auch ab aus demselben 1 Sam. 2, 6. Deut. 32, 39[11]); denn in seiner Hand ist die Seele jedes Lebendigen Hi. 12, 10. Mit dem Zerreissen jener innigen Verbindung, mit der Scheidung von Leib und Seele[12]), ist auch das Leben aufgehoben. Dem Körper bleibt bis zu seinem Verwesen die Empfindung[13]) Hi. 14, 22. Jes. 66, 24; die Seele (Hi. a. a. O.), geichfalls ihres Lebens beraubt und fürder unfähig zu denken, ψ. 146, 4. 1 Macc. 2, 63. ψ. 88, 13, und zu handeln, geht (wie der Körper)[14]) Jes. 57, 2. Hi. 3, 13, ein zur Ruhe Hi. a. a. O. V. 17 ff., zum ewigen Schlafe Jer. 51, 39, in die Unterwelt, שְׁאוֹל, zu einem düstern (Hi. 14, 22), trüben, farb- und freudelosen Scheinleben ψ. 6, 6. Jes. 38, 18. Aus dieser Ruhe können zwar, meint der Aberglaube[15]), die Schatten aufgestört [Jes. 14, 9 ff.] und heraufbeschworen werden 1 Sam. 28, 15; aber nicht zurückkehren ins Leben und zum Lichte 2 Sam. 12, 23. ψ. 49, 20. Hi. 14, 12.

Excurs. Es ist der Mühe werth, die eschatologischen Vorstellungen der Hebräer zusammenzufassen und unter Eine Anschauung zu bringen[16]).

a. Wie der Körper ins Grab in die Erde eingesenkt wurde, so, glaubte man, steige auch die Seele in die untersten Tiefen Hi. 11, 8 der Erde hinab, in die Unterwelt, שְׁאוֹל Jes. 14, 9[17]). Diese dachte man sich kraft der Etymologie[18]) als eine[19]) sich erweiternde oder weite Kluft (cf. שַׁעַר), als eine oder als die Höhle κατ' ἐξοχήν (cf. שׁוּעָל), „die Hölle," welche Ort der Zusammenkunft sei für alle Lebendigen Hi. 30, 23. Daher für „sterben" der Ausdruck

11) Der Mensch stirbt nach dem freien Willen Gottes, nicht nach Naturnothwendigkeit. Es gibt keine Naturnothwendigkeit; denn die Natur selbst ist nicht nothwendig.

12) Cf. Bar. 2, 17: ὧν ἐλήφθη τὸ πνεῦμα αὐτῶν ἀπὸ τῶν σπλάγχνων αὐτῶν.

13) Daher die Leiber der Frommen schnell verwesen.

14) [Die Klammern sind von Hitzig gesetzt.]

15) Rost der Vorstellung.

16) [Vgl. *Kneucker* z. Bar. 2, 17.]

17) שׁאול מתחת. Prov. 2, 18. 1 Sam. 2, 6 geht es bergab.

18) S. z. Jes. 5, 14.

19) Trichterförmig.

zu seinen Vätern kommen Gen. 15, 15, zu seinen Leuten versammelt werden Gen. 25, 17. 8. cf. V. 10, welcher nicht von der Beisetzung im Grabe zu verstehen ist.

Anmerkung. Diese Vorstellung kam mit jener andern in Conflict, wornach die Erde wie eine Insel aus dem Meere hervorragt, auf ihm schwimmend. Also wurde der Scheol als ein *χάσμα* noch unter dem Meere gedacht Hi. 26, 5[20]).

b. Bei den Dichtern erhält der Scheol, wie jede andre Behausung, auch Pforten Jes. 38, 10. *ψ*. 9, 14, um so mehr, da Keiner von dort zurückkehrt. Er ist der Ort des Aufhörens, wo alles frühere Thun ein Ende hat Jes. 38, 11. cf. Hi. 3, 17, der Ort des Vergessens *ψ*. 88, 13, der Vernichtungsort Hi. 26, 6. Daher etwa auch, weil das Sterben Rückkehr in den Zustand vor der Existenz, treten aus dem Scheol die Menschen ins Leben ein *ψ*. 9, 18.[21]); jedoch dies, da die Hölle das Verhasste ist, nur die Bösen. Er eignet sich, wie der Tod *ψ*. 55, 16. Hi. 18, 14, mit welchem er leicht confundirt wird Hi. 28, 22, zur dichterischen Personification Jes. 5, 14. 14, 9. Im Gegensatze zur Oberwelt ist die Unterwelt Hi. 10, 21. 22 ein Land der Finsterniss und „Ungestalt“[22]).

c. Schon nach dem uralten Volksglauben behält die Seele, welche eine Gestalt haben muss, im Scheol die Copie der Gestalt, welche der Körper im Leben zuletzt hatte 1 Sam. 28, 14[23]), und desgleichen die gewöhnliche Kleidung. Natürlich bildete sich die Vorstellung immer weiter. Doch ist es nur zufällig, dass die Bezeichnung רפאים[24])

---

20) S. z. Dan. 7, 3, S. 117. *Pâtâla*, תְּהוֹם, *ἄβυσσος* [DMZtschr. IX, 732].

21) S. z. d. St. u. Dan. a. a. O. [Vgl. Vergil's Aeneid. VI, 712 ff. 747 ff.]

22) [Oder:] Der gestaltlichen Unordnung.

23) Dieselbe Vorstellung im latein. *Umbrae.*

24) „Verwelkte;“ s. z. Jes. 14, 9, n. vgl. *μᾶνός*, *Mānes.* רפאים bedentet auch „Biesen.“ Die Kategorie des Raumes wird auf die der Zeit übertragen. So bezeichnet *majores* ursprünglich die körperlich Grösseren, dann auch die Aelteren; diese sterben und bleiben so nur die *majores* der Zeit nach (vgl. Verg. Aeneid. VIII, 268: *minores* = die Jüngeren, Späteren). Parallel bezeichnet griech. *ἡλικία* das Alter und den Körper-

frühestens Prov. 2, 18. 9, 18 vorkommt; und wenn im Unterschiede zu Hi. 3, 19. bei Jes. 14, 9 die Könige auch im Hades auf ihren Thronen sitzen, so sitzen sie eben in Ruhe, und die Behauptung De Wette's Bibl. Dogmatik §. 114, sie setzten, wie bei den Hellenen[25]), ihre Lebensverhältnisse fort, ist im Uebrigen ungegründet.

Kiesselbach, *Dogma de rebus post mortem futuris* etc. Heidelberg 1832.

Oehler, *V. Ti. sententia de rebus post mortem futuris*. Stuttg. 1846.

Böttcher, *De Inferis rebusque post mortem futuris ex Hebraeorum et Graecorum opinionibus. Lib.* I. *vol.* 1. Dresd. 1846.

[Stade, Ueber die alttestamentlichen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode. Leipzig 1877.]

§. 17. Regierung des Menschen.

Nach hebräischer Lehre ist der Mensch in seinem Verhältnisse zu Gott nicht frei, nicht freigelassen, sondern ein Knecht Hi. 36, 8, der sich übrigens nach Willkühr bewegen darf innerhalb seines weiten Gefängnisses, wenn ihn Gott nicht in Fesseln legt Hi. 12, 14. 11, 10. 36, 8 ff. Wir sind Gefangene Gottes, wie die Fische im Netz, die Vögel in der Schlinge Kohel. 9, 12; auf uns lastet sein Befehl, sein Joch, das wir tragen sollen, cf. Hi. 34, 31. Darum heisst Jahve auch, selbst ausser der Anrede (2 Reg. 7, 6) אֲדֹנָי[1]), wie im Arabischen رَبُّكَ dein Herr[2]), und ebendaselbst عَبْدٌ, עֶבֶד geradezu der Mensch, eig. Unterthan,

wuchs, und latein. *altus* ist = „alt." Nun werden jene [gestorbenen] *majores* aber auch dem Leibe nach fortlebend gedacht [sind also wieder auch die körperlich Grösseren]. Vgl. ebenso das deutsche *Hüne*, *Heune* = der Alte (*hin* = „alt" im Armenischen), aber auch = *gigas* und zugleich *mortuus* [die Leiche]. Allg. Literatur-Zeitung v. Halle 1836, Nr. 141, S. 509.

25) Der Grieche ist regsam und munter noch im Tode, der Hebräer sehnt sich schon im Leben nach Ruhe.

1) Dan. 9, 17 [לְמַעַן אֲדֹנָי in der Anrede].

2) Auch رَبِّي *Hamasae carmina ed. Freitag* I, 504, 6 v. u.

Knecht[3]). Aber nicht blos die Schicksale der Menschen regiert Gott; er gebietet nicht nur über ihre Seele, über deren Tod und Leben, sondern beherrscht auch ihren Geist und übt in verschiedener Weise auf denselben Einwirkung.

1. Wie Gott in der äussern Natur als Engel Gottes einzeln wirkend erscheint, so kann er es auch in der innern, dem Geiste, welche im Grunde nichts Anderes, als eben sein ins Unendliche verbreiteter Geist ist. Gott kann auch hinterher den Menschengeist, nachdem er ihn geschaffen, im Einzelnen erregen und befruchten, in welcher Thätigkeit Gott nach §. 14 stets „Geist Gottes" genannt wird. Dies so: dass mit der temporär losgerissenen und selbständigen *particula aurae divinioris,* die der Mensch ist, also einem wesentlich Gleichartigen, der göttliche Geist, natürlich ohne seine Immanenz in Gott aufzugeben, sich vereinigt, dieselbe absorbirt, den Körper des Menschen als Hülle anziehend Jud. 6, 34. 1 Chron. 12, 18. 2 Chron. 24, 20. Jes. 11, 2. 32, 15[4]).

Dem Hebräer war nämlich der Reichthum des menschlichen Geistes unbekannt, seine Tiefen nicht aufgeschlossen; wenn nun plötzlich ein Sterblicher irgend ungewöhnliche, ausserordentliche Geisteskraft entwickelte, so konnte weder er noch Andre glauben, dass dieselbe bisher in ihm geschlafen habe; sondern es galt: der Geist, der sich jetzt äussert, also da ist, äusserte sich früher nicht, war also nicht da. Und wie die Hebräer, ob irgend auffallendem Ereigniss der Natur erstaunend, und unfähig ihre Rinde zu durchbrechen, ihre Gesetze zu finden, sofort auf die höchste, Eine Ursache zurückgingen[5]), so dies auch bei Erscheinungen des Geistes, der ihnen ein unmittelbarer und natürlicher war, auf welchen Gott, wie auf die Natur, unmittelbar einwirken konnte[6]).

---

3) אָדָם = خَدَم Diener. [Hilgenfelds Zeitschr. f. wiss. Theol. XVIII, 11.] — Idee des Gottesreichs.

4) S. z. Jes. 11, 2; über עַל z. Jes. 24, 22.

5) [Jesaja-Commentar S. XIV.]

6) [Comm. z. Jes. S. XXIV.]

Auf den Geist Gottes wird daher zurückgeführt jede ausserordentliche geistige Erscheinung oder Thätigkeit, von deren Entstehen das gemeine Bewusstsein keine Rechenschaft gibt, zunächst alle Erregung, „Begeisterung“, welche Rede und That erzeugt, wie sie nicht aus dem gewöhnlichen Menschen hervorgehen, die exaltirte, gereizte Stimmung und der Muth des Helden 1 Sam. 11, 6. Jud. 11, 29, und die sittliche Begeisterung Jes. 63, 11. ψ. 51, 13[7]), die der Tugend und Gottesfurcht Jes. 11, 2. Ferner beweist inwohnenden göttlichen Geist alles über das gewöhnliche Niveau hervorragende Talent, z. B. Kunstfertigkeit Exod. 31, 3. 35, 31, Weisheit Jes. 11,2,[8]) und Einsicht Hi. 32, 8. Als Princip der Tugend und der Einsicht zugleich erzeugt er die Weissagung, wenn auch die Hebräer nur letzteres hervorheben Num. 24, 2. 1 Sam. 10, 6. 10. Jes. 61, 1, und die „Befähigung des Regenten“[9]) Jes. 11, 2. Jud. 3, 10. 1 Sam. 16, 13, zu welchem Zwecke er auch dem Saul verliehen worden.

2. Da ein Menschengeist höher und weniger hoch, mehrfach und minder über andre hervorragen kann, so kann also der göttliche Geist sich auch mit grösserer und geringerer Kraft, in weiterem und engerem Umfange auf einen Menschen herabsenken, vgl. Jes. 11, 2. Joh. 3, 34.[10]). vgl. Ephes. 4, 7. 1 Joh. 4, 13. Nach dem Mythus Num. 11, 17. 25, cf. 12, 7. 8, besitzt Mose ihn in solcher Fülle, dass er davon abgeben kann; nach Luc. 3, 22. cf. Coloss. 2, 9 steigt er auf Christus *σωματικῶς*, d. h. nach seiner ganzen Gliederung herab[11]). Das Herunterkommen dieses Geistes kann

7) רוּחַ קֹדֶשׁ, von Jesaja II., welcher in Mesopotamien die Zoroastersche Religion und in derselben den *Çpĕnta mainjus* [„heiliger Geist“] kennen lernte [Die Psalmen. Leipzig und Heidelberg 1863. I, 276. Gesch. d. Volkes Israel I, 262].

8) Weisheit, Kunst das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, ist vorzugsweise Gottes Eigenschaft 1 Sam. 16, 7, da ihn der Schein nicht trügt, cf. 2 Sam. 14, 17. 20. 1 Reg. 3, 28.

9) [Ursprünglich:] Regententugend.

10) Οὐ *γὰρ ἐκ μέτρου κτλ.* [Hilgenfeld's Zeitschrift f. wiss. Theol. 1859, S. 152 ff.]

11) *Ilias* II, 6: *Οὖλος ὄνειρος. Horat. Od.* I, 19, 9: *In me tota ruens Venus.*

durch äusserliche Mittel bewerkstelligt werden, durch einen Anblick Num. 24, 2. vgl. 23, 13, durch eine Botschaft 1 Sam. 11, 6, durch den Ton eines Musikinstrumentes 2 Reg. 3, 15. Auch das Beispiel kann wirken 1 Sam. 19, 20; aber nur symbolisch auch die Salbung 1 Sam. 16, 13, und die Handauflegung Deut. 34, 9. 1 Tim. 4, 14; und er kann länger und kürzer, momentan und die ganze Lebenszeit 1 Sam. a. a. O. ψ. 51, 13 bei dem Menschen verweilen. Bei den alten Hebräern übrigens ist dieser Geist Gottes vorzugsweise Geist der Weisheit cf. Jes. 11, 2. Deut. 34, 9; und später, als die Begeisterung und die Prophetie erloschen war, gilt für diesen Geist Gottes geradezu die Weisheit, vgl. Sap. 1, 5. 7. 9, 17 mit C. 7, 7 f. 22. 27. 8, 1. 10, 21; 8, 1 auch mit 12, 1; besonders C. 1, 7 und 12, 1 mit Sir. 24, 3. Sie vereinigt sich mit reinen Menschengeistern Sap. 1, 4, z. B. mit den Propheten C. 7, 27; und so war z. B. Salomo auch nach dem Buche Kohelet die personificirte Weisheit, nämlich vgl. 1 Reg. 5, 9 ff. seiner weiten Sittensprüche wegen, durch welche er den innern Menschen,[12]) die substantielle Sitte bändigte, derselben Ziel und Schranke, Mass und Gestalt gab.[13]).

3. Wie Gott seinen Geist herabsenden kann, so kann von ihm, der obersten Ursache, auch ein anderer ausgehen, ein böser Geist, den im Gegentheile die Musik verscheucht 1 Sam. 16, 14 ff. 23, welcher aufschreckt und Beklommenheit schafft, der Geist des Unmuths und der Melancholie 1 Reg. 22, 24.[14]). Dieser Geist ist also nur Princip eines Uebels, nicht des sittlich-Bösen. Solches schafft vielmehr im Mythus einmal 1 Reg. 22, 21. 24 der Geist der Prophetie; und sonst wird die Anregung desselben im Einzelnen consequent dem Jahve beigelegt, der obersten Ursache von allem Ding, Exod. 11, 3. 2 Sam. 24, 1. Jes.

12) Gleichsam den rohen Stoff, die Roheit. — *Juvenal.* 14, 35: *quibus (sc. juvenibus) meliore luto finxit praecordia Titan.*

13) Salomo wirkte für Bildung. Das dritte Wort [in den „Sprüchen Salomo's"] ist immer מוּסָר. [Geschichte d. Volkes Israel I, 160 f. Comm. z. d. Sprüchen Sal. S. XIII f. XVII., und zu Kohel. 1, 1.]

14) [Emendire:] אי זה רוח מאת יהוה עָבַר אותך.

(6, 10.) 63, 17. 1 Reg. 18, 37^b: eine Consequenz, welche die Spätern durch Creirung des Satan vermieden 1 Chron. 21, 1, ohne dadurch das Problem wirklich zu lösen, oder den Weltschöpfer von der Verursachung des Bösen ledig zu machen, Röm. 9, 19. Wie aber endlich das Böse nicht auf Gottes Geist, sondern auf Gott selbst zurückgeführt wird, so auch das physisch Gute; und wenn Simsons übermenschliche Stärke vom Geist Gottes abgeleitet wird Jud. 14, 6. 19. 15, 14, so doch auch von Jahve direkt Jud. 16, 20. cf. 19; und der Geist ist da ganz abstract als (wirkende, nicht schaffende) Kraft gefasst im Gegensatze von בָּשָׂר.

Zweiter Haupttheil.

Der Particularismus.

Fünftes Kapitel.

Von dem Wesen der Theokratie.

§. 18. Die Grundidee des Particularismus[1]).

1. Dadurch eben, dass die Israeliten allein den wahren, allgemeinen Gott der Welt verehrten, wurde er ihr besonderer Gott; und ihr wirkliches besonderes oder eigenthümliches Verhältniss zu ihm zog ein vorgestelltes, vermeintliches seiner zu ihnen nach sich.

Wie alle gute Gabe Jac. 1, 17 von Oben kommt, so konnte des Hebräers zum Voraus tief religiöser Sinn diese Erkenntniss der ewigen Wahrheit nicht als seine eigene That ansehen; sondern Gott, der den Heiden sich verbirgt Jes. 45, 15, und vor Israel sich ebenfalls hätte verhüllen können, hat sich ihm geoffenbart Exod. 6, 2. 3, 14. Jahve zuerst hat in Gnaden von dem Volke [Israel] im Gegensatze aller andern Kenntniss genommen Am. 3, 2. (vgl. Gen. 18, 19 mit Gal. 4, 9). Er hat dem Volke sich und seinen Willen kund gethan, ihm das Gesetz Jes. 42, 21 und seinen heiligen Geist verliehen Jes. 63, 11; und es auf diese Art vor allen andern Völkern ausgezeichnet und von ihnen ausgeschieden Levit. 20, 26.

---

[1]) Vgl. §. 7, 5. S. 41.

2[2]). Während so jedes andere Volk seinen Nationalgott verehrte Mich. 4, 5, freilich nur einen fictiven Jer. 2, 11, stieg der allgemeine Gott auch selbst in die Linie der besondern herunter — was auch nur eine Vorstellung war, weil der Nationalgott als solcher überhaupt keine Realität hat — und wurde Nationalgott der Hebräer. Die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes trat auf gleichem Boden gegenüber ihrer Entstellung Röm. 1, 23. Er ist der Israeliten Gott und sie sein Volk (Hos. 2, 25. Lev. 26, 12.) 1 Sam. 6, 2 cf. 5. — 2 Sam. 1, 12. 14, 13. 2 Reg. 9, 6. Num. 11, 29. Sie sind das ihm geweihte Volk, das *peculium*, welches er sich vorbehalten Exod. 19, 5. Deut. 14, 2. 7, 6, der Besitz oder das Eigenthum, welches er sich ausersehen hat ψ. 33, 12. 1 Sam. 26, 19. Sie sind sein חֵלֶק Deut. 32, 9, und er das ihrige Jer. 10, 16[3]).

3. Wie er als universeller Gott die ganze Welt besitzt Exod. 19, 5, so als particularer das Land Israels. Was vom Volke gilt, ist parallel auch vom Lande gültig. Es ist das Land Jahve's Hos. 9, 3. 2 Sam. 14, 13. 14. ψ. 68, 10[4]). 47, 5, das Land, über das er seine Flügel schützend breitet Rut 2, 12, auf dessen Boden, nach Meinung der Heiden[5]), die ihn wie einen andern Nationalgott beurtheilen, seine Wirksamkeit beschränkt ist 1 Sam. 26, 19. 1 Reg. 10, 23. 2 Reg. 5, 17[6]). Da aber Israel eine freie Stammverfassung ohne König besass, so theilte Jahve seine oberste Gewalt mit Niemanden und war zugleich Nationalgott und König der Nation, [König] nicht blos in dem Sinne wie später Jes. 33, 22, sondern im eigentlichen Sinn Jud. 8, 23. Als solcher duldete er ebenfalls, wie als Nationalgott, keinen andern neben sich 1 Sam. 8, 7. vgl. 12, 17; als solcher war er nach Analogie des ägyptischen Königs Gen. 47, 20 Herr alles Grundeigenthums Levit. 25, 23, das der Israelite von ihm zu Lehen trug ψ. 39, 13

2) [Vgl. Baudissin, Studien z. semit. Religionsgesch. I, 58—79. 150 ff.]

3) Wo וישראל שבט zu streichen.

4) נחלה.

5) [Doch vgl. auch Rut 1, 15. Jud. 11, 24. Geschichte des Volkes Israel I, 83.]

6) [Cf. Comment. z. Jes. S. XXII f.]

[s. z. St.] 1 Chron. 29, 15, ohne es eigentlich veräussern zu können. Als solcher endlich war er oberster Richter Exod. 22, 7. 8. 21, 6, und Anführer im Kriege Exod. 17, 16. Num. 21, 14. vgl. 1 Sam. 25, 28. ψ. 24 und 47. Jud. 4, 14. 2 Sam. 5, 24. vgl. 10, 16.

So hatte also der Staat dasselbe Oberhaupt wie die Kirche, denselben obersten Gesetzgeber; und beide fielen zusammen in dem Institute der Theokratie.

§. 19. Ursprung und Basis der Theokratie.

Es ist eine schöne Idee des Alten Testaments[1]), dass der Schöpfer mit seiner Schöpfung das Verhältniss eines Vertrags eingegangen sei, welcher ihr Fortbestehen verbürgt. Nachdem er sie geschaffen, habe er auch das Versprechen gethan, sie zu erhalten Jer. 33, 20. vgl. Gen. 8, 22. 9, 9. 16. Nämlich aus ihrer Fortdauer selbst schloss man auf seine diesfallsige Gesinnung; es bedurfte also nichts weiter mehr, als ihn diese auch aussprechen zu lassen.

Diesen Vertrag aber schliesst Gott mit dem Herrn der Schöpfung, dem Menschen, ab, so dass er auch für die übrige Schöpfung gelte Gen. 9, 9 f. vgl. 6, 18 ff.; und wie wegen menschlicher Schuld auch die übrige Schöpfung mit vertilgt worden, so könnte das möglicher Weise wieder geschehen, wenn die Menschen den ewigen Bund brechen, die Bedingungen ihrerseits nicht halten sollten, vgl. Gen. 9, 16 mit Jes. 24, 5. Dies ist der weitere Bund zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung. Er hat aber diesen seiner Zeit nur mit einem unsträflichen Manne geschlossen Gen. 6, 9; denn nur mit dem Rechtschaffenen kann er in einem Bunde stehen. Rechtschaffen nämlich ist der, welcher als Unterthan Gottes seinen Geboten nachkommt, wogegen Gott das daran geknüpfte Versprechen zu halten hat. Um das Geschick des Gottlosen, der sein eigenes חֹק befolgt Hi. 23, 12 [s. z. St.], des Aufrührers[2]), hat Gott nicht nöthig sich zu kümmern, sondern überlässt ihn den Folgen seiner Sünde Hi. 8, 4.

1) [Vgl. H. Guthe, *De foederis notione Jeremiana.* Lips. 1877.]

2) العاصي = עֵשָׂו Mal. 1, 3. [Gesch. d. Volkes Israel I, 46.]

Die Israeliten waren im engeren Sinne die Unterthanen Jahve's; und darum ist dessen Bund mit ihnen auch ein engerer. Die Stiftung dieses Vertrags fällt, wie bekannt, in die Zeit des Auszugs aus Aegypten Jer. 31, 32. Nach der Mythologie aber hat Jahve schon mit dem frommen Abraham Gen. 15, 6. 17, 1 einen Vertrag geschlossen C. 15, 18, hat nach seinem freien Willen (cf. Mal. 1, 3. Röm. 9, 11) ihn auserwählt, damit von ihm „in der rechtmässigen Erbfolge durch den Erstgebornen“[3]) [Gen. 21, 12. cf. Röm. 9, 7.] die Tradition der Gottesfurcht sich vererbe, nebst dem Segen, den sie mit sich führt C. 18, 19. C. 22. Solches nämlich ist der Inhalt des Vertrages, wie ihn später das Gesetz ausführlich entwickelt Levit. 26. Deut 28: dem Volke, wie dem Einzelnen wird Fülle Glückes verheissen, wenn sie den Verordnungen des Königs Jahve (Deut. 33, 5) gehorchen; dagegen schwere Strafen verhängt über den Ungehorsam; das Volk verpflichtete sich zum Gehorsam, Jahve zu dessen Belohnung. Den Heiden hatte Gott weder sich noch seinen Willen geoffenbart, er hatte ihnen nicht, wie den Israeliten, eine Leuchte des Weges Prov. 6, 23 aufgesteckt; sie vermögen daher den ihnen unbekannten göttlichen Willen nicht zu erfüllen[4]), laufen in Bezug auf Gott und göttliche Dinge in der Irre herum Jes. 53, 6, und sind von Hause aus Sünder ψ. 58, 4. 36, 2. Die Israeliten dagegen waren so wenigstens der Möglichkeit nach יְשָׁרִים Num. 23, 10, יְשֻׁרוּן [Deut. 32, 15. 33, 5. 26. Jes. 44, 2; s. z. dieser Stelle]. Zugleich aber war der Herr, dessen Knecht seinen Willen wusste und nicht that, in höherem Grade veranlasst ihn zu strafen Am. 3, 2. Lev. 10, 3. Jer. 25, 29. Hi. 10, 14 ff.[5]) [Luc. 12, 47. Jac. 4, 17. cf. Joh. 9, 41. 15, 22.], während er in Bezug auf die Heiden, die in ihrer Unwissenheit ψ. 82, 5 fehlen, da er sich nicht ausgesprochen hat, freie Hand behält.

---

3) [Ursprünglich blos:] in seiner Familie.

4) Röm. 2, 14. 15 ist spätere Einsicht.

5) S. z. d. St. S. 79.

§. 20. Maxime der Theokratie.

Als theokratischer Regent manifestirte Gott seine Heiligkeit in den Eigenschaften der Gerechtigkeit und der „Treue“[1]), צדקה und אמונה, Deut. 32, 4. ψ. 40, 11. 96, 13. 36, 6. 7. Jene lag der Abschliessung des Bundes, der ein gerechter war, zu Grunde, diese hält ihn aufrecht, indem Gott kraft seiner Wahrhaftigkeit seine Zusage, gerecht zu lohnen und zu strafen, erfüllt. Dem gemäss vergilt er Jedem nach seinen Werken Prov. 24, 12. ψ. 62, 13, hält entweder Strafgericht (Gen. 15, 14.) 1 Sam. 3, 13. 11, nicht lossprechend von ungesühnter Schuld (Nah. 1, 3.) Exod. 34, 7, oder er übt am Menschen Liebe und Treue, חסד ואמת ψ. 25, 10. 40, 11. (2 Sam. 9, 3: חסד אלהים), nicht Recht und Treue, צדק ואמת, denn Gottes belohnende Gerechtigkeit erscheint stets als Huld oder Gnade, da Gott bei überwiegenden guten Handlungen die Vergehungen (z. B. die unbewussten, ψ. 19, 13. cf. Hi. 14, 16.) Exod. a. a. O. verzeiht; da die Menschen, weil sie alle Sünder, auf Belohnung keinen Anspruch haben, dessen, was Gott an ihnen thut, durchaus unwerth sind Gen. 32, 11.

Solcher theokratischer Regent ist er als König, nicht als Gott der Nation; und die Schilderung seiner in dieser Beziehung ist daher die Idealisirung eines menschlichen Königs und verhältnissmässig auch sehr anthropopathisch. Er hält, wie ein menschlicher König Prov. 29, 14, den Staat aufrecht durch Gerechtigkeit ψ. 96, 10, seinen Thron, wie eben ein solcher Prov. 20, 28. Jes. 16, 5, durch Liebe und Treue Jer. 2, 31. Er nimmt keine Bestechung und sieht die Person nicht an 2 Chron. 19, 7. Deut. 10, 17. Er ist gütig und wohlwollend gegen sein Volk gesinnt ψ. 34, 9. 73, 1, und erbarmt sich des Elendes der Sünder 2 Sam. 24, 14. Hos. 11, 8. 2, 21. ψ. 86, 5: סַלָּח. Aber er entbrennt auch, wie ein menschlicher König Prov. 20, 2. 19, 12, in furchtbarem Zorne Deut. 4, 24. Jer. 44, 6. 2 Sam. 6, 7; er straft das Vergehen auch an Solchen, die es nicht begangen haben Exod. 20, 5. Gen. 20, 7. 12, 17, an Ver-

[1]) [Ursprünglich:] „Wahrhaftigkeit.“

wandten, an Kindern des Thäters; cf. Saul und Ahimelech 1 Sam. 22, 16; Jehu 2 Reg. 10[2]); und dass der Frevler seinen Lohn kriege, wird daraus bewiesen, dass ja sogar der Gerechte seinen Lohn erhält Prov. 11, 31 [s. z. d. St.].

Sechstes Kapitel.

Von der Gliederung und der Fortbildung der Theokratie.

§. 21. Vom Staatsoberhaupte.

1. Da der König zugleich Gott, der wahre Gott war, so wurde er dadurch eben ein unsichtbarer, und konnte nicht in Bildern und Symbolen dargestellt werden Deut. 5, 8. Aber wiewohl unsichtbar, waltete er als König in der Volksversammlung Deut. 33, 5, cf. Jud. 21, 5[1]), und war des Volksgerichtes (Prov. 5, 14) Vorsitzer ψ. 7, 7. 8. Obgleich er im Himmel (1 Reg. 8, 27) wohnt, walten seine Arme hienieden Deut. 33, 27; dort oben vernimmt, hier unten richtet er 1 Reg. 8, 32; und wenn ihn, der ein geistiges Wesen, die Himmel der Himmel nicht umfassen 1 Reg. 8, 27, so kann er doch als solches am einzelnen Orte gegenwärtig sein.

Diese Anwesenheit des Allgegenwärtigen am einzelnen Orte war, wie denkbar, so auch darstellbar, und seine Gegenwart in Israel wurde dadurch versinnlicht, dass eine besondere Wohnung für ihn existirte. Unsichtbar, und daher nach der Mythologie in einer sich herabsenkenden Wolke (darum Wolkensäule) 1 Reg. 8, 10. Exod. 40, 34. Jes. 6, 4. 2 Chron. 5, 14. 7, 1. 2, steigt seine Herrlichkeit zu Israel herab, und nimmt, der Gesetzgeber über der Gesetzeslade 1 Reg. 8, 9, zwischen den Cherubim Exod. 25,

---

2) Cf. § 27, 2, und s. zu Ezech. S. 122.

1) אל־יהוה.

22. (2 Sam. 6, 2.) persönlich (vgl. 1 Sam. 3, 3. 4) seinen Sitz ein.

2. So lange die Hebräer ein wanderndes Hirtenvolk waren, wanderte ihr Gott im tragbaren Nomadentempel mit ihnen herum. Dieser war ein Zelt, jedoch durch ein Brettergerüst, das ihm Halt gab, vor den übrigen ausgezeichnet Exod. 26, 7. 15[2]). Als die Israeliten aber in Kanaan sesshaft wurden, da wurde schliesslich auch das Nationalheiligthum fixirt. Zuerst liess man die Lade[3]) in den Stämmen herumwandern Jos. 24, 33 LXX., und mit der Hütte erscheint sie in Betel[4]) angesiedelt Jud. 20, 23. 18. — 27. 28. 21, 2, wohin sie vermuthlich von Sichem aus gebracht worden war Jos. 24, 1. 25[5]). In späterer Zeit der Richter ist Sitz des Heiligthums Silo Jer. 7, 14. 26, 6, auf hohem Berge fast in der Mitte des Landes gelegen, im Stammgebiete Ephraim. Dort befindet es sich die Folgezeit über Gen. 49, 10[6]) bis auf Eli 1 Sam. 1, 3. 3, 21. 4, 3. Die Angabe 1 Sam. 10, 3 wird durch C. 14, 3 neutralisirt; eine Andachtsstätte wird Betel immer geblieben sein, gleichwie V. 5 Gibeon. Als aber die Lade von den Philistäern wieder herausgegeben worden, brachte man sie nicht nach Silo zurück 1 Sam. 6, 20 ff., und nachgehends unter Saul wurde ihr zu Nobe in Benjamin eine neue Hütte gebaut und ein Cultus eingerichtet 1 Sam. 21, 2 ff. Nach Vertilgung aber der dortigen Priesterschaft[7]) 1 Sam. 22, 19 und vielleicht nach Sauls Tod scheint sie durch David an ihren früheren Ort in das Haus eines Privatmanns gekommen zu sein 1 Sam. 7, 1. 2. cf. 2 Sam. 6, 3 ff., von wo sie David nach Jerusalem brachte auf den Zion [2 Sam. 6, 12 ff.], Salomo in den Tempel [1 Reg. 8, 1 ff.]. Später ging sie ganz verloren 2 Chron. 35, 3. Jer. 3, 16 [s. z. d. St.]. Ez. 9, 9. Die Stiftshütte aber ihrer-

---

2) [S. den Artikel „Stiftshütte“ in Schenkel's Bibel-Lexikon.]

3) [S. „Bundeslade“ a. a. O.]

4) [Geschichte des Volkes Israel I, 107.]

5) Dagegen LXX. und hebr. Text C. 18, 1. 8. 9.

6) [„So lange man nach Silo kommt.“]

7) Es ist die Priesterschaft, die früher in Silo war, cf. 1 Sam 14, 3. [s. Thenius z. d. St.]

seits finden wir in den ersten Tagen Salomo's fixirt zu Gibeon 1 Reg. 3, 4. [cf. 1 Sam. 10, 5.] 1 Chron. 16, 39. 21, 29. 2 Chron. 1, 3. 13.

3. Wider den Plan der Theokratie drängte sich in ihre Verfassung das Königthum ein, indem das sinnliche Geschlecht einen sichtbaren König begehrte 1 Sam. 8, 4. 7. Dieser König, an die Stelle der Richter tretend (Mich. 4, 14), unterschied sich von ihnen durch Machtvollkommenheit und den Glanz des Throns 1 Sam. 8, 11, durch welchen er unter Jahve über das Volk hervorragte. Man hätte nun denken sollen (vgl. Jud. 8, 23), die Würde des Nationalkönigs sei vollkommen an diesen übergegangen. Allein auf Jahve's Seite traf der Begriff des Königthums mit dem der Gottheit so nahe zusammen, dass seiner Majestät kein Eintrag geschehen konnte. Der König hatte seine Würde erst von Jahve 1 Sam. 26, 9. 11, war unter Jahve Fürst, נָגִיד, des Volkes Gottes 1 Sam. 10, 1. 2 Sam. 7, 8, das er weiden sollte 2 Sam. 5, 3 cf. 2, während Oberhirte[8]) selbst des Volkes Jahve blieb, der vom Könige Gehorsam verlangte 1 Sam. 15, 22. 23. David bereits aggregirte sich dem Jahve, indem er dessen Residenz an den Ort der seinigen verlegte ψ. 15. 2 Sam. 6, 15. 16. Die Verbindung des neuen Königthums mit dem rechtmässig angestammten stellte sich so auch äusserlich sichtbar dar; und das gemeine Bewusstsein gewöhnte sich daran, Gott und den König mit einander zu verbinden Prov. 24, 21. 1 Reg. 21, 10.

Aber auch auf Jahve strahlte von dieser Verbindung, oder vielmehr vom neuen Königthum ein Schimmer zurück. Bis auf David wohnte Jahve als Hirten-Emir, wie ein solcher, im Zelt von Fellen; jetzt aber bot der Vorstellung vom Nationalkönige die Wirklichkeit ein höheres Original. Schon David 2 Sam. 7, 2 findet es unpassend, dass er in einem Hause von Cedernholz wohne, während die Bundeslade im blosen Zelt; und Salomo baute dem Jahve einen königlichen Pallast, den prachtvollen Tempel[9]).

---

8) אביר הרעים 1 Sam. 21, 8.

9) [S. den Art. „Tempel“ in Schenkel's Bibel-Lexikon.]

4. Von diesem Pallaste auf dem „Berge Zion"[10]) ergriff Jahve 1 Reg. 8, 10 förmlich Besitz, und nahm daselbst, mit Verschmähung anderer höherer Berge ψ. 68, 17. 42. 7, auf ewig seine Wohnung. „Zion"[11]) wurde der wahre Gottesberg ψ. 48, 3[12]), und Jerusalem also der Mittelpunkt des Erdkreises Ez. 5, 5 [s. z. d. St.]. Gleichwie aber der besondre Gott seine Allgemeinheit darum nicht aufgegeben hatte, so gab er auch für den irdischen Wohnsitz seinen himmlischen nicht auf. Vielmehr nach Analogie des irdischen schrieb man ihm auch einen himmlischen Pallast zu ψ. 29, 9. 104, 3; und zwischen beiden wurde eine Verbindung angenommen, so dass Gebet und Gabe von da aus zu ihm gelangen konnten 1 Reg. 8, 33. 34. ψ. 68, 30: gleichwie die Mythologie Gen. 28, 17 auch über Betel den Himmel geöffnet dachte, und eine Communication mit dem Gotteshause bestehend[13]).

§. 22. Vermittelung der Theokratie.
Das Prophetenthum.

Jahve kann nicht unmittelbar regieren, weil seine furchtbare Nähe nicht zu ertragen ist Exod. 20, 15 ff. Der Heilige kann mit den Menschen nicht in unmittelbare Berührung kommen Hos. 11, 9, und darum herrscht er durch Stellvertreter oder Mittler Deut. 18, 16—18. Der Gründer der Theokratie, Mose, übte diese Vermittelung ursprünglich und in ihrem ganzen Umfange, als Richter Exod. 18, 13, als Prophet Deut 18, 15. Num 11, 17, als Priester[1]) cf. ψ. 99, 6; und wird daher als Vertrauter Gottes hochgestellt, wie kein Anderer Deut. 34, 10. Nur Samuel vereinigte in der Folgezeit noch einmal alle Macht und alles Ansehen der Theokratie in seiner Person — er richtet 1 Sam. 7, 6, heisst Prophet C. 9, 9, opfert C. 16, 5 —;

---

10) [Später:] Hügel Morija. [S. jedoch Schenkel's Bibel-Lex. III, 216.]
11) [Später:] Zion (mit Morija).
12) Dagegen Ev. Joh. 4, 21.
13) [S. z. Ez. 37, 27.]
1) Er war aus dem Stamme Levi.

und wird daher auch wohl mit Mose zusammenerwähnt Jer. 15, 1.

1. Zunächst und eigentlich kam diese Vermittelung den Propheten zu; denn eine wahrhaft theokratische Vermittelung konnte, so lange nicht der ganze Wille Gottes in einem anerkannten vollständigen Gesetzbuch verzeichnet vorlag, nur durch einen Vertrauten Jahve's (Deut. 34, 10) geschehen. Nach Analogie des Namens מלאך אלהים bezeichnete man einen solchen Vermittler zunächst durch den Namen איש אלהים, welcher auch (Jud. 13, 8) vom Engel gebraucht wird[2]). Diesen Namen führen wiederum vorzugsweise jene beiden, Samuel und Mose 1 Sam. 9, 6. Deut. 33, 1; und zwar beide ihn als נביאים, als Propheten, wie etwa auch 2 Reg. 4, 7. 9[3]) Elisa — vgl. 1 Sam. 3, 20. Deut. 34, 10. *Nabi* aber bedeutet[4]) einen zum Botschaftbringen Bestellten, einen Botschafter Jahve's, der von Jahve ihm anvertraute Befehle an die Menschen überbringt[5]), während *Mal'ach* ein Gesandter ist, der ihm gewordene Befehle vollzieht[6]). Dieser vernimmt, was er thun, jener, was er reden soll Jer. 37, 17[7]). Jahve, Jahve's Geist 1 Reg. 22, 24, redet zu ihm, er weiht ihn soweit, als er sie bekannt werden lassen will, in seine Geheimnisse ein Am. 3, 7, vermittelt durch ihn, sein baares, willenloses Werkzeug (Exod. 7, 1. cf. C. 4, 16. Jer. 15, 19), das Bekanntwerden seines Willens cf. 2 Sam. 12, 25; und der Prophet kann und darf an diesem Nichts verändern oder modificiren Num. 22, 18. 24, 13. 1 Reg. 22, 14, Nichts hinzu- oder hinwegthun Jer. 26, 2; cf. dagegen Zeph. 3, 4. Jer. 23, 32 [s. z. d. St.].

2. Der Prophet war aber nicht blos Bote Gottes an die Menschen, sondern, als Mittelsmann zwischen Beide gestellt, Bote auch der Menschen an Gott. Von Dem, zu

---

2) 2 Chron. 8, 14 von David.

3) Cf. noch 1 Reg. 13, 1.

4) S. Commentar z. Jes. S. XXVII. [überhaupt dort den ganzen Abschnitt über den Prophetismus].

5) Dollmetscher des göttlichen Willens.

6) Vollstrecker des göttlichen Willens.

7) Aber Jes. 42, 19. Hagg. 1, 13 [auch מלאך genannt; s. z. d. St.].

welchem Gott unmittelbar redete, setzte man voraus, dass er auch antworten dürfe Jer. 4, 10. 1, 7. 32, 16. 25. Exod. 3, 11. Am. 7, 2. 5. 8, von Dem, den Gott mit seinem Vertrauen begnadigte, dass eine durch ihn vorgetragene Bitte am willigsten Gehör finde 1 Sam. 12, 19. Jer. 21, 2. Gen. 20, 7. Hi. 42, 8. Zu seinem Sender stand ja der Prophet in einem Verhältnisse, wie etwa zu seinem Herrn ein vertrauter Knecht Jes. 20, 3. vgl. Jer. 29, 19. 35, 15. 44, 4 ff. Num. 12, 7.

Also hinterbringt der Prophet seinem Sender die Antwort auf eine etwaige Frage 2 Sam. 24, 13, berichtet Gesinnung und Rede des Volkes 1 Sam. 8, 21, und ist Vermittler, wenn wegen Missachtung seines Befehls Jahve's Zorn entbrennt ψ. 106, 23. So kommt den Propheten, als die Gott am nächsten stehen, neben dem Lehramt 1 Sam. 12, 23. ψ. 51, 15, namentlich das Amt der Versöhnung und Fürbitte zu. Diese übt als Prophet schon Abraham Gen. 20, 17. cf. 7, für sein Volk Mose Num. 21, 7, desgleichen Samuel 1 Sam. 7, 9, der Prophet 1 Reg. 13, 6, und vielfach noch Jeremia C. 7, 16. 11, 14. 18, 20. cf. ψ. 35, 13; auch wird Jeremia darum angegangen C. 37, 3. 21, 2. 1, ebenso Jesaja C. 37, 4.

3. Die Ausübung dieser Mittlerschaft gründete sich auf den innern Beruf, dem nicht zu widerstehen war Am. 3, 8, und rechtfertigte sich durch die Unmöglichkeit, dem innerlich vernommenen Befehle Jahve's sich zu widersetzen, sich zu entziehen Am. 7, 14. Jer. 20, 7. Von vorn herein aber war es offenbar möglich, dass diese Weise der Vermittelung Unterbrechungen erlitt, wenn zu irgend einer Zeit Niemand sich berufen fühlte,[8]) oder sein Beruf keine Anerkennung fand. Das Wort Jahve's war theuer in solchen Tagen, in denen kein Orakel erging 1 Sam. 3, 1. vgl. Prov. 29, 18. So finden wir in der That in der langen Periode zwischen Mose und Samuel eine einzige Prophetin Jud. 4, 4, die Debora, welche sich inzwischen Jud. 5, 7 selbst nicht also bezeichnet. Der Name des Amtes selber, נביא, kam erst mit dem Amte auf, d. h. zur Zeit, da die Prophetie sich zu einer objectiven bestehenden Gewalt im Staate empor-

8) Cf. Ez. 21, 32 [lies: „auch ein Zeichen geschieht nicht"].

schwang, vgl. 1 Sam. 9, 9. Dies geschah allem Anscheine nach durch Samuel, als den Gründer der Prophetenschulen 1 Sam. 19, 20. Er wollte die Vermittelung und so das Schicksal der Theokratie der Abhängigkeit vom Zufall entreissen und sicher stellen. Darum suchte er den schlafenden Keim des Geistes durch Unterricht zu wecken, erzog junge Leute zum theokratischen Mittleramte, und bildete durch Belehrung ihren innern Menschen um 1 Sam. 10, 6. 9. Dergestalt gelang es ihm, einen neuen Stand zu schaffen, welcher namentlich von Anfang durch Nathan 2 Sam. 7, 4 f. 12, 1 vgl. 13, Gad C. 24, 11, Ahia 1 Reg. 11, 29 f. die theokratische Gewalt kräftig handhabte. Uebrigens war die Ausübung des Amtes an keine Form, höchstens der Prophet selber an eine Tracht[9]) gebunden. Die Propheten bildeten auch wohl einen Stand, aber einen freien, keine Kaste; und Samuel hatte sich weise gehütet, die Prophetie irgend von der Abstammung abhängig zu machen 1 Sam. 10, 11. 12. 1 Reg. 19, 16; vgl. Jer. 29, 21 [s. z. d. St.] mit Neh. 11, 7. Vielmehr den äussern Beruf zu ergreifen, stand Jedem frei; und daraus entsprang eine erhöhte Wahrscheinlichkeit, dass den äussern Beruf auch Solche ergriffen, welche der Drang des Innern dazu trieb. So finden wir denn auch in der That bis zum Untergang der Reiche einen Prophetenstand, und bisweilen selbst gleichzeitig mehrere bedeutende Glieder desselben, und immer unter ihnen die hervorragendsten Geister.

§. 23. Fortsetzung. Das Priesterthum.

Wie die ursprüngliche Theokratie kein prophetisch Amt kannte, so — sollte man denken — trotz der widersprechenden Berichte auch kein besonderes zwischen Gott und das Volk in die Mitte tretendes Priesterthum. Die Allgemeinverbindlichkeit der Beschneidung, welcher in

---

9) [Den Mantel von Kameelhaaren 2 Reg. 1, 8. Sach. 13, 4. Matth. 3, 4, vgl. Gen. 25, 25; wofern er nicht das Ascetenkleid, den שַׂק, trug Jes. 20, 2. ψ 35, 13; vielleicht gehörte zur Tracht auch die Tonsur 2 Reg. 2, 23. Comm. z. Jes. S. XXVII.]

Aegypten, woher ihre religiöse Bedeutsamkeit entlehnt ist[1]), nur Priester und Adepten unterworfen waren, scheint zu beweisen, dass die Israeliten alle, nicht blos ein einzelner Stamm, Priester sein sollten. Darum heissen sie auch Exod. 19, 6 (vgl. 1 Petr. 2, 9. Apoc. 1, 6; Hos. 4, 6. vgl. Jes. 42, 19) ממלכת כהנים und geweihtes Volk, גוי קדוש, und in der *ἀποκατάστασις πάντων* Jes. 61, 6 sollen sie alle Priester Jahve's heissen. Diese Idee floss unmittelbar aus dem theokratischen Princip; denn Israel, den wahren Gott allein kennend, von ihm für seine Verehrung aus den Völkern erwählt, trat zu diesen in ein Verhältniss etwa wie das des Priesters zu den Laien. Allein dieser Grundgedanke, welchen vielleicht Mose, nicht das Volk erfasst hatte, wurde jedenfalls frühzeitig, indem das ausübende Priesterthum sich in den Vordergrund drängte, in den Schatten gestellt, und er dürfte zuerst durch Jerobeam I., der seine Priester aus der Gesammtheit des Volkes nahm 1 Reg. 12, 31. 13, 33. 2 Chron. 13, 9, im Bewusstsein Israels Wurzel geschlagen haben[2]). Man konnte denken, er wurde von der Unwissenheit verschleudert und unter Menschenwahn verschüttet[3]); der freien Israeliten an Formen und Institutionen armes Leben habe eingeladen, den leeren Raum zu besetzen und auszufüllen, so dass sie, wie das Königthum nach dem Vorgange der Nachbarn 1 Reg. 8, 5. 20, so auch nach deren Beispiel das Priesterthum eingeführt hätten. Allein die geschichtlichen Spuren führen auf einen andern Sachverhalt und Hergang.

1. Opfer zu bringen, der gütigen Gottheit durch „Geschenk" zu danken, die zürnende durch Gaben zu beschwichtigen: solcher Gebrauch ist so alt, als der Glaube an Gott, als die Religion. Kain und Abel opfern, Noah desgleichen. Zunächst kam das wohl dem Hausvater zu Hi. 1, 5, in einem Stamme dem شَيْخ, זָקֵן desselben (Jethro). In der That auch scheint כֹּהֵן das persische *kohon* alt[4]) zu

1) [Geschichte des Volkes Israel I, 61. 86 f.]
2) [Gesch. d. Volkes Israel I, 169.]
3) Vgl. die kathol. Kirche.
4) کهن, کهنه = Greis. [Presbyter, Priester. Gesch. d. Volkes Israel I, 80.]

sein. Bald schieden sich dafür besondere Leute aus, die am meisten Neigung oder Geschick oder Musse für eine solche Beschäftigung besassen. Diese hatten dann die einzige Vermittelung zwischen Gott und den Menschen, wo Königthum und Prophetenthum fehlte, in ihrer Gewalt und gelangten zu steigendem Ansehen, der Priester als die einzige, oder wenigstens in ihrer Art einzige öffentliche Person des Landes. So Jethro Exod. 18, 1. 2, 16; und im Mythus Gen. 14, 18 nimmt der König selbst auch das Priesterthum zur Hand: ähnlich dem von David beobachteten Verfahren 2 Sam. 6, 14 ff.[5]).

Nach solchen Analogien erhielt auch Israel ein besonderes Priesterthum. Da der Cultus an bestimmten Ort und Zeit und an Formen gebunden war und keine Unterbrechung leiden durfte, das Volk aber die priesterlichen Functionen nicht selbst ausüben konnte, so musste es durch Stellvertretung geschehen, und dergestalt kam das ausübende Priesterthum an einen der 12 Stämme. Dieser Stamm ist Levi, aus welchem Mose selbst her war; und eben darin liegt ein Beweisgrund, dass Mosse selbst das ausübende Priesterthum eingeführt hat. Man hat daraus, dass Gen. 49, 7 Levi zur Strafe in Israel zerstreut wird, dass die Leviten stets neben den Fremdlingen, und selbst überall גרים Jud. 17, 7. 19, 1 genannt werden, den Schluss gezogen, das Priesterthum sei erst nachgehends in ihre Hände gelangt. Bei der tumultuarischen Besitzergreifung [des Landes Kanaan] zu kurz gekommen, ohne Grundbesitz, hätten sie sich auf andern Wegen durchzubringen gesucht, und darum besonders das Gewerbe als Opferer betrieben[6]). Allein auch Simeon hatte keinen Grundbesitz: warum wendet Simeon sich zur Viehzucht, Levi sich zum Opfercultus? In Jud. 17, 13 liegt angedeutet, dass Levi ein Anrecht habe; und jene Thatsache lässt sich historisch ganz anders erklären, daraus nämlich, dass das Heiligthum,

---

[5]) [Dagegen 2 Sam. 8, 18 ist סֹכְנִים, LXX: *αὐλάρχαι*, zu lesen, statt כֹּהֲנִים.]

[6]) Deut. 33, 8 dagegen.

als das Volk weit auseinander wohnte, seine Diener zu ernähren nicht mehr im Stande war[7]).

2. Statt des Grundbesitzes wurde Jahve Levi's Erbtheil Deut. 10, 9. Num. 18, 23. Die Leviten wurden Priester (1 Reg. 12, 31. Jud. 17, 13. 1 Sam. 13, 11 — 13), das Hohepriesterthum blieb der Familie Aaron, wo es in 2 Linien [Ithamar und Eleazar] wechselte 1 Sam. 2, 28[8]). So finden wir bald nach Mose's Ableben bei dem Bundeszelte einen Oberpriester Jud. 20, 28. cf. Num. 31, 6, und daselbst scheinen die im Lande zerstreuten Leviten einen Kern und Mittelpunkt zu finden cf. Jud. 19, 18. Wir gewahren einen priesterlichen Centralkult zu Silo 1 Sam. 14, 3. 2, 11, später eine zahlreiche Priesterschaft zu Nobe 1 Sam. 21, 2. 22, 18. Allein während der Opfer nicht mehr wurden, vermehrte sich Aarons Familie, und ihre Glieder standen dem Priesterthum und den Opferdeputaten näher, als die übrigen Leviten cf. 1 Sam. 2, 36. Die zu Nobe sind schon alle von Aarons Haus; und natürlicherweise machte sich das aristokratische Familieninteresse geltend, so weit als möglich. Die Leviten ihrerseits suchten, sofern sie auch nach Salomo's Tempelbau nicht ankommen konnten beim Heiligthum, Privatanstellung, wurden Hauspfaffen Jud. 17. 18, 19, und Höhenpriester 1 Reg. 3, 2. 15, 14. 22, 44. Ex. 44, 11 ff., und dieser Zustand dauerte nach Salomo über 250 Jahre fort[9]).

Auch dies wurde anders durch Hiskia 2 Reg. 18, 22. Die Leviten wurden zum Tempel beigezogen und in die verschiedenen untergeordneten Dienstverrichtungen eingetheilt als Untergebene der Priester[10]). Aber auch diese Einrichtung, welche praktisch nicht haltbar sein mochte, bestand nicht lange; und eine veränderte, auf Erweiterung des Cultus berechnete Organisation machte es möglich, dem ganzen Stamme Levi wiederum Antheil am Priesterthum zu verleihen Deut. 27, 9. 24, 8. 17, 9. 18. 18, 1. Jes. 66, 21. Jer. 33, 18. Ez. 43, 19[11]). Der Stamm oder die Priester-

7) [Gesch. d. Volkes Israel I, 106. 108. 126. 130.]

8) [A. a. O. I, 147. 151.]

9) [A. a. O. I, 196.]

10) [A. a. O. I, 218 f.]

11) [„Levitenpriester."]

schaft ward in 24 Classen getheilt, jede unter einem besonderen Oberhaupt [aus Aarons Familie] cf. 1 Chron. 24. Jes. 43, 28, so dass es 24 ἀρχιερεῖς gab, an deren Spitze der vorzugsweise so geheissene Hohepriester stand Ez. 8, 16. Diese Aenderung gründete sich wohl vorzugsweise auf das um dieselbe Zeit aufgefundene neue Buch des Gesetzes 2 Reg. 22, 8, über dessen Vollziehung die Priester wachen sollten[12]).

Je mehr aber der objectiven Offenbarung wurde, in desto engeren Kreis sah sich die subjective Offenbarung des göttlichen Willens eingeschränkt. Der freie Geist wurde durch den Buchstaben zum Voraus gebunden, und so starb die Prophetie allmählig ab und aus. Vor ihr schon das einheimische Königthum, so dass von den drei Gewalten Ez. 21, 31. 32 zuletzt nur das Priesterthum übrig blieb, welches nun auch die höchste weltliche Gewalt im Lande zuletzt mit dem königlichen Titel an sich riss ψ. 110. 1 Macc. 10, 21, und vielleicht auch die Prophetie gern restaurirt hätte, Joseph. Antt. XIII, 10, 3. 7. Joh. 11, 51[13]).

3. Waren die Propheten eigentlich von Jahve bestellt, Vertreter des Nationalgottes beim Volke, so dagegen die Priester eigentlich Vertreter des Volkes vor Jahve Jud. 20, 28. (cf. Jer. 15, 1. 18, 20.) Jes. 43, 27. Sach. 3. Während der Prophet von Zeit zu Zeit vor ihn trat, stand der Hohepriester immerwährend vor Jahve[14]). Der Prophetie gegenüber war das Priesterthum das statarische und stetige Element in der Theokratie; und eben darum erblich und an bestimmte Formen gebunden. Die Propheten offenbarten Gottes Willen, schufen die Elemente des Gesetzes; die Priester wandten es an, erklärten es dem Volke und sprachen nach demselben im Einzelnen Recht Jer. 18, 18. Mal. 2, 7. Mich. 3, 11. Zeph. 3, 4. Jes. 28, 7, in Gottes Namen und Auftrag 1 Sam. 2, 25. Deut. 19, 17. 17, 12.

---

12) [Gesch. d. Volkes Israel I, 234—238.]

13) [A. a. O. II, 468.]

14) Der Hohepriester = ἄγγελος τῶν τοῦ ϑεοῦ προςταγμάτων, Diod. B. 40. bei Photius, ist schiefe Anschauung.

Jene bemächtigten sich der göttlichen Wahrheit auf dem geistigen Wege des Fühlens und Erkennens; diese entschieden im einzelnen gegebenen Falle die Meinung Jahve's durch das Loos Deut. 33, 8. 1 Sam. 28, 6. Jud. 20, 28. Der begeisterten Gesinnung Jener entströmte das begeisterte Wort und sie lehrten die rechte Gesinnung; diese banden sich an die äussere Handlung des Ritus, den sie erlernten Jes. 29, 13, und lehrten Deut. 33, 10. Der Prophet dankte im Hymnus, und sühnte den zürnenden Gott durch das Gebet. Der Priester trug Gott die Schuld des Dankes durch reelle Bezahlung ab, bekannte die sämmtlichen Sünden in Bausch und Bogen und liess den erzürnten Gott Blut sehen Lev. 16. Deut. 33, 10. ψ. 65: Alles dies nach festen Regeln, und an zum Voraus bestimmten, regelmässig wiederkehrenden Zeiten, als *opus operatum,* mit oder ohne Anwesenheit der Gesinnung.

§. 24. Fortsetzung. Das Königthum.

Das Königthum lag, wie wir wissen, eigentlich nicht im Plane der Theokratie und hat erst später sich eingedrängt, wie es heisst, aus Missvergnügen des Volkes mit der richterlichen Verwaltung 1 Sam. 8, 5. In den theokratischen Organismus aber konnte dieses neue Element nur so aufgenommen werden, dass der sichtbare König seinen Willen dem des unsichtbaren unterwarf und sich demselben bequemte. Den sprachen aber von vorn herein die Propheten aus; Samuel legt dem Könige Bedingungen auf 1 Sam. 10, 25, verlangt von ihm Gehorsam C. 15, 22. 23, und David fügt sich in Demuth der prophetischen Leitung 2 Sam. 7, 2 ff. 12, 1 ff. 24, 11. Die Propheten suchten auch später, zum Theil wie Jesaja mit Erfolg, ihren Einfluss zu behaupten, dem aber, wie die ephraimitischen, so auch manche judäische Könige sich entzogen. Statt mit den Propheten und Priestern durch die Bande des Gehorsams vereint, den Willen Jahve's zu erfüllen, stellten sie den eigenen als den höchsten auf, vgl. auch Jes. 7, 12. Die Priester fügten sich dem wohl 2 Reg. 16, 10; die Propheten aber erhoben den Widerspruch und büssten ihn durch Ver-

folgung von Seiten der Könige Jer. 26, 20 ff. und auch ihrer Amtsbrüder, der Priester C. 29, 25 f. 20, 1 f. C. 26 und 36. Lange endlich nach dem Absterben der mit den anderen Gewalten unverträglichen Prophetie wurde die Sach. 6, 13 [s. z. V. 11—13.] verheissene Harmonie zwischen der königlichen und priesterlichen Gewalt in der §. 23, 2 extr. berührten Weise hergestellt. Nach den Zeitbegriffen ψ. 110, 4. 89, 27. 28. 82, 6 steigerte dieses Priesterthum die königliche Würde, gegen die alte Lehre, bis zur Sohnschaft Gottes ψ. 2, 7 [s. z. d. Psalm]: ein Begriff, der nun auch in die messianischen Hoffnungen einfloss[1]). Der Messianismus selbst aber ist eine, und zwar die schönste Blüthe dieses letzten Zweiges der theokratischen Mittlerschaft; und es hat dadurch das Königthum auch eine grössere Wichtigkeit erlangt, als ihm sonst eigentlich zukommen würde.

§. 25. Bethätigung der Theokratie.

Subjectiv wirklich war die Theokratie in den Gemüthern des Volkes, das an Jahve's Regierung glaubte[1]), ihn fürchtete und liebte[2]), sein Vertrauen auf ihn setzte (Jes. 7, 9, Gen. 15, 6), und der Abhängigkeit von ihm sich bewusst war Rut 1, 6. 1 Reg. 18, 1. 19, 4. 1 Sam. 2, 6 f. Sie bethätigte sich subjectiv im gesammten Seelenleben des Volkes, und zunächst in der Andacht: Bussgebet, Fürbitte, Gebet des Verlangens oder des Dankes (Lobgesang, ψ. 42, 9. Hi. 35, 10). Objectiv dargestellt war sie zunächst durch die für jeden Hebräer verbindliche Beschneidung, dadurch dass die Israeliten das Zeichen der Hörigkeit Jahve's an ihrem Leibe trugen, Gen. 17, 13. Diese war das äussere Zeichen des bestehenden Vertrags. Für jeden Beschnittenen war sodann der fernere Wille Jahve's verbindlich, wie er zunächst ausgesprochen war durch das eigentliche im Gesetz

¹) Erst in dieser Uebertragung auf den idealen König wurde der Begriff unanstössig; vgl. den Herrn des Grundeigenthums § 18, 3. Die Pflanze musste versetzt werden.

¹) Dagegen Zeph. 1, 12. Jer. 5, 12.

²) [Siehe §. 11. S. 55.]

begründete Rechtsverhältniss. Dieses galt als Offenbarung des heiligen Willens Gottes, aber nicht etwa weil im hierarchischen Richteramte Gott entschied nach der Meinung der Nation, sondern umgekehrt. Es galt dafür nach der theokratischen Ansicht des Volkes; denn es war dem Grade seiner Einsicht, dem Standpunkte seiner Bildung angemessen; es war ihm kein fremdes und befremdendes; die Ueberzeugung von seiner Wahrheit und Trefflichkeit, also Göttlichkeit, gab ihm seine innere Stimme, sein Gefühl an die Hand, Deut. 30, 11—14. Prov. 6, 23. ψ. 19, 9.

1. Von seiner Gerechtigkeit ψ. 19, 10. Deut. 4, 6. 8. 2 Chron. 12, 6 überzeugte die ihm zu Grunde liegende, consequent durchgeführte **Idee der Vergeltung** 1 Sam. 2, 30. ψ. 18, 26 f. Prov. 24, 12. Hi. 34, 10 f. Jud. 15, 11[3]), welche Jahve, wie unmittelbar selbst im Grossen, so auch im Einzelnen Lev. 20, 3. 5. 6. 20. vgl. 1 Cor. 11, 30, oder durch seine Vermittler übte. Wo diese aber nicht eintreten konnte (vgl. auch Deut. 21, 1—9), die nicht bürgerlich strafbaren Vergehungen gegen Gott ψ. 19, 13. 1 Sam. 2, 25,[4]) Sachen des Gewissens, nicht der Rechtsuntersuchung: diese wurden durch Stellvertretung getilgt mittelst der Schuld- und Sühnopfer[5]) für den Einzelnen, wie für das ganze Volk. Lev. 5, 14—26. Die Vergeltung erschien dagegen auch als belohnende, oder sie konnte aufgehoben werden durch die Gnade (חֵן, חֲנִינָה), indem Gott durch Verzeihung die Sünde hinwegnahm ψ. 32. Jes. 33, 24. Mich. 7, 18. Ihr antwortete die תּוֹדָה.

2. Der Wille des unsichtbaren Königs verwirklichte sich ferner durch die Polizei als Reinigkeitsanstalt. Er ordnete und beschränkte nicht nur die Freiheit des Staatsbürgers in seiner Beziehung auf Person und Besitz andrer Bürger der Theokratie, sondern auch dessen Verfügung über die

[3]) Comm. zu Jes. S. XXIX.

[4]) [„Jede Sünde ist auch eine Verschuldung] 1 Joh. 3, 4, Gottesraub! [Es wird durch dieselbe Gott beeinträchtigt, ihm Etwas entzogen, was erstattet und gebüsst werden muss."]

[5]) Verbunden mit שְׁלָמִים [dem Erstattopfer; s. z. Prov. 7, 14 und zu ψ. 51, 21.]

eigene Person und deren Besitz, z. B. über ihren Körper.[6]) Ueber alle denkbaren Weisen von Verunreinigung existiren gesetzliche Bestimmungen, besonders strenge in Ansehung der Keuschheit 1 Sam. 21, 5. 8. 20, 26, so zwar, dass das Gesetz selbst die entfernte Aehnlichkeit einer ungehörigen Verbindung oder Vermischung verbietet, und nicht gestattet, eine in dieser Richtung bestehende Schranke zu durchbrechen Deut. 22, 10. 11. 5. Lev. 19, 19. Hieher gehört denn auch die den Priestern anvertraute Aufsicht über den Aussatz und die Speisegesetze Deut. 14. Lev. 11. Allem dem zu Grunde liegt dasselbe trennende Verstandesprincip, welches die Unterschiede festsetzt und festhält[7]), wie es sich zunächst in der Beschneidung ausgepägt hat, durch welche die Hebräer als aus der heidnischen Unreinheit ausgesondert und geweiht bezeichnet waren Esra 6, 21. Am. 7, 17. vgl. 2 Reg. 5,14. Nur bis zu einer festen und sichern Auseinanderhaltung der Seele und des Körpers war der hebräische Geist nicht durchgedrungen. Man fasste vornehmlich nur ihre Einheit ins Auge, und der Körper war der Ausdruck, die äussere Erscheinung der Seele. Darum, wie der Körper selbst Symbol der Seele ist, gilt die äussere Reinheit und Reinigung als Symbol der innern, Jes. 1, 16. 18. Ez. 36, 25. ψ. 51, 9. 4; ja früher, da das Leben der Seele in dem des Körpers für physisches Thun und Streben aufging[8]), geradezu auch statt ihrer, und es wurde auf sie ein selbständiges und immer ein hohes Gewicht gelegt.

3. Wie aber im Verhältnisse der Bürger zu einander, und auch des Einzelnen zu sich der Wille Jahve's objectiv dargestellt war, so liess derselbe auch das dritte denkbare Verhältniss, das der Nation, als konkreter Allgemeinheit, zu ihm, dem Staatsoberhaupte, Gestalt annehmen, durch Einrichtungen, welche Andacht und Patriotismus beförderten. Jener, also der relgiösen Sammlung des Geistes, war zunächst der Sabbat gewidmet Exod. 35,2. Ohne Zweifel giebt Exod. 20, 8—11. 31, 17 von seiner Ein-

6) Selbstmord, Hi. 7, 15.
7) [Comment. z. Jes. S. XIX.]
8) [A. a. O. S. XV f.]

setzung den wirklichen Grund, cf. Gen. 2, 3, und erst gereifteres Nachdenken der Späteren hat Deut. 5, 14. 15. Exod. 23, 12[b 9]) für ihn einen probabeln Zweck gefunden; wahrscheinlich aber hängt seine Feier mit den verschiedenen Lichtgestalten des Mondes zusammen, indem je mit dem siebenten Tage[10]) wieder eine Entwickelung derselben zu ihrem Ende, zu ihrem Aufhören gelangt. Beweisend dafür ist die Feier auch des Neuruz[11]) mit den beiden ersten Tagen des ersten Monats 1 Sam. 20, 24. 27. cf. 6. 29. C. 2, 19, und dann der Neumonde überhaupt Num. 10, 10. Jes. 1, 13. Am. 8, 5. 2 Reg. 4, 23. Ez. 46, 1—6. Horat. Od. IV, 7, 13. Wie der Sabbat den Weltschöpfer verehrte, so dagegen die Feier des Neumondes den Erhalter der Welt, den Herrn des Jahres, der die Zeit verjüngt. Das Sabbat- und das Erlassjahr[12]) aber feierte ihn bereits in particularer Beziehung, als den eigentlichen Herrn des ganzen Grundes und Bodens von Palästina (§. 18, 3). Lev. 25. Jes. 37, 30. 2 Chron. 17, 7[13]).

Anmerkung. Nämlich der Begriff des Sabbats wurde auch auf das Jahr übergetragen, so dass das siebente als Sabbat galt Exod. 23, 11. Das Jahr stand ein für den Tag, aber auch für seine Wochen, deren 50 sind, mit der Feier des fünfzigsten. Ebenso trug man den Sabbat auch auf den Monat über. Der siebente war besonders heilig, namentlich dies auch sein Neumond. Der zehnte Tag desselben führte das Volk vor Jahve zusammen mit Fasten in Demuth und religiöser Ergebung Lev. 23, 26 ff. 16, 29 ff. Num. 29, 7.

Die drei hohen Feste endlich, zu welchen „nach der Trennung der Reiche“ alles Volk „Juda's“[14]) bei Jerusalem

9) [Glossem.]

10) Das Mondviertel hält im Durchschnitt 7 3/8 Tage. — Die Woche ist schon Odyssee XII, 127 ff. unvordenklich. Cf. auch Ideler, Handbuch der mathemat. u. technischen Chronologie I, 60. [Cf. oben § 6, 3. S. 33.]

11) [= Neujahr; Geschichte des Volkes Israel I, 280.]

12) Lev. 25, 10 יוֹבֵל = ἄφεσις [s. z. Jer. 34, 8.].

13) [Geschichte d. Volkes Israel I, 8 ff. 198, und die Artikel „Neumond“ und „Kalender“ in Schenkel's Bibellexikon.]

14) [Die mit Anführungszeichen versehenen Worte scheint Hitzig erst in jüngster Zeit beigefügt zu haben.]

zusammen kam [in Hütten] Exod. 23, 14. vgl. 17[15]), feierten Jahve nicht als den Herrn des Landes, sondern des Volkes, als Nationalgott, den unsichtbaren Mittelpunkt, in welchem alle Glieder des Volkes ihre Einheit finden. Das Passahfest diente von vorne herein der Erinnerung an das Ereigniss, durch welches das Volk zum Volke ward, den Auszug aus Aegypten; das Fest der Wochen war Dankfest für die Getreideernte; Laubhütten ursprünglich nur Fest der Einsammlung Exod. 23, 16, nämlich Feier der Obst- und Weinlese; die Bezeichnung als Fest der Hütten[16]) findet sich zuerst im Leviticus, C. 23, 34, und die dort angedeutete Nebenbeziehung wurde nach Analogie des Passah's damit verbunden. Sach. 14, 16. 1 Reg. 12, 32 cf. 8, 2.[17]) Gemeinsinn, Vaterlandsliebe und wirkliche Religion wurden durch diese festlichen Zusammenkünfte belebt [vgl. ψ. 139.].

Zu bemerken ist, dass in das anfängliche Grundgesetz nur der Sabbat aufgenommen war. Er war der einzige Festtag, welcher, wie es scheint, aus dem vormosaischen Cultus herübergenommen wurde. Zu den andern Festen verhält er sich, wie die Beschneidung zu den übrigen ständigen Einrichtungen. Diese beiden setzt die Tradition als vormosaisch, den Sabbat als früher denn die Beschneidung eingesetzt, die letztere als früher denn jener beobachtet. Beide übrigen, auch nach der Auflösung des israelitischen Staatslebens, als die Symbole, d. h. die Unterscheidungszeichen des Judenthums.

---

15) [V. 17 ist mit 15ᵇ aus Deut. 16, 16 entlehnt. Im Uebrigen vgl. Schenkel's Bibellexikon III, 470.]

16) סֻכּוֹת, Zelte 1 Reg. 20, 16.

17) [Siehe dazu Gesch. d. Volkes Israel I, 169. 168. Zu den 3 hohen Festen überhaupt: Schenkel's Bibellexikon III, 470 ff und: Ostern und Pfingsten. Heidelberg 1837 u. 1838.]

Siebentes Kapitel.

Von der idealen Theokratie, oder vom Messias.

§. 26. Endlichkeit und Unzulänglichkeit der bestehenden Theokratie.

1. In seinem letzten Grunde ruhte das Gebäude der hebräischen Theokratie auf nichts Geringerem als auf der religiösen Idee selber, auf dem Gedanken, dass es einen Gott gebe und derselbe in der Welt wirksam sei, אלהים חיים. Die Hebräer hielten nicht ihren Nationalgott für allmächtig u. s. w., sondern sie hatten sich den wahren, allmächtigen Gott zu ihrem Nationalgott erkoren. Dies war aber nur insofern und so lange möglich, als kein anderes Volk den wahren Gott kannte. Dieses Unbekanntsein Gottes (Act. 17, 23), eine Thatsache, machte die Theokratie, in der Gestalt, die sie geschichtlich hat, möglich. Mit dem Aufhören dieser Thatsache musste die Form der Theokratie sich ändern; und dass jene einmal aufhöre, dass die Erkenntniss Jahve's sich weiter ausbreite, war nicht nur möglich, sondern auch wahrscheinlich; denn das geweckte religiöse Nachdenken musste den bisherigen Zustand, dass Gott, statt gleichmässig die Welt, einen kleinen Theil der Erde vorzugsweise beherrsche, bald als das erkennen, was er wirklich war, als eine Abnormität, Zeph. 2, 11. 3, 9. Jer. 16, 19. Man musste allmählig finden, dass die Eigenschaft des durch Vertrag gebundenen Nationalgottes mit der des absoluten Weltherrschers sich nicht wohl vertrage. Die Zeitereignisse halfen diese Ansicht fördern. Nämlich mit zu Grunde lag ein Missverständniss, oder ein Irrthum, wenn aus dem eigenthümlich näheren Verhältnisse, in welchem das Volk zu Gott stand, ein näheres solches, in welchem Gott zu dem Volke stehe, welches nicht mit eben jenem als identisch zusammenfalle, gefolgert ward[1]). Die Erfahrung zeigte die

[1]) §. 7, 5. S. 41. [Dieser Particularismus] gebar den Fanatismus. Jer. 7, 4. 11. Am. 9, 10. cf. Josia 2 Chron. 35, 20 f. [Gesch. d. Volkes Israel I, 243. 245.]. S. weiter unten Ziffer 4.

Unwahrheit dieser Meinung; die Theokratie wurde im Verfolg der Geschichte zertrümmert. Allein der Orientale, stark in der Religion, und im Speculiren schwach, fand die Ursache nicht da, wo sie lag, in einem theoretischen πρῶτον ψεῦδος, sondern in der Sündhaftigkeit des Volkes: woran auch etwas Wahres war, nur nicht die ganze Wahrheit.[2]) Der Glaube an die Theokratie überlebte sie selber, und rief sie noch einmal, wenn auch wieder nicht für die Dauer, ins Dasein zurück. Das Gefühl ihrer Unzulänglichkeit aber hatte schon während ihrer ersten Periode sich das Ideal einer Theokratie geschaffen; und der lebendige Glaube der Nachkommen begann noch vor dem Sturze der zweiten Theokratie dessen obwohl unvollkommene Realisirung[3]).

2. Indem die Theokratie auf der religiösen Idee selber fusste, nahm sie die Lehre von einer gerechten Nemesis in sich auf[4]), eine wahre Idee, und darum das bleibende, sie selbst überdauernde Element der Theokratie, welches den Veränderungen und Verbesserungen, aber nicht dem Untergange verfiel, und für die neue Theokratie ein Haupthebel wurde. Die Ansicht aber, wie sie zuerst aufgefasst wurde Jes. 3, 10. 11, war, gleich der Theokratie selbst, beschränkt und unvollkommen, auch auf die Dauer von übeln Folgen. Sie schloss freilich von vorne herein die Idee selber, d. h. den Glauben, in sich ein Gen. 15, 6. Hab. 2, 4. ψ. 27, 13. 118, 10. Jes. 28, 16, und er blieb lange unerschüttert, oder lebte immer wieder auf ψ. 58, 12, wenn der Rechtschaffene Gott wirklich erschaute ψ. 17, 15. 11, 7. Matth. 5, 8[5]), so lange sein Licht des Volkes Leben erleuchtete ψ. 36, 10. Allein die hebräische Auffassungsweise[6]) schränkte die Vergeltung auf das irdische Leben ein, wodurch die Idee mit der Realität, der unabweisbaren Erfahrung, in Widerspruch gerieth. Aus diesem Conflict ging freilich zuletzt die wahre Auffassung

---

2) [Vgl. Mess. Weissagg. §. 23.]
3) Die Wirklichkeit bleibt immer hinter dem Ideal zurück.
4) [Zum Folgenden vgl. den Commentar z. Jes. S. XXIX ff.]
5) Begriff der Kritik S. 26. [und s. auch zu Prov. 22, 4.]
6) Der Dekalog. Der erste Psalm.

der Idee hervor, zuerst aber der Zweifel, die dumpfe Verzweifelung ψ. 88, 16, und der Unglaube Ez. 12, 22. Jer. 44, 17 ff. Hi. 22, 13. 21, 14. Jes. 22, 13. 14. Und schon vorher wirkte auch der theokratische Glaube selber heillos; denn neben der Lieblosigkeit des Urtheils über Andere führte er die sittliche Selbstgenügsamkeit mit sich ψ. 18, 24. 7, 9. Hi. 33, 9, wodurch die Demuth untergraben ward, machte die Tugend lohnsüchtig[7]), und missleitete das sittliche Urtheil dahin, dass man überhaupt die Handlungen nach ihren Folgen werthete. Vgl. das Buch Hiob.

3. Die Einschränkung der Vergeltung auf das endliche Leben führte den Hauptfehler herbei, der in der idealen Theokratie gänzlich getilgt werden musste, den Fehler, dass ein Reich, welches nicht von dieser Welt war, doch ein solches wurde, dass die unendliche innere Geisteswelt äusserlich als ein begrenzter Staat zur Erscheinung kam[8]), d. h. dass der Nationalgott zugleich auch der Nationalkönig war, und nach der religiösen Idee der Vergeltung der Staat organisirt wurde. Die Idee des höchsten heiligen Willens wurde durch den Begriff „König" verunreinigt Hi. 34, 18. Mal. 1, 3, die Andacht und die Liebe zu Gott durch die gemeine Furcht vor dem Könige Jahve ausgetrieben ψ. 76, 12. Hi. 37, 22. 24. Der reinen sittlichen Gesinnung that es Eintrag, dass die Beobachtung des göttlichen Willens, als des königlichen, politisch mit Zwang verwirklicht werden sollte. Der freudige gute Wille wurde durch das Gebot gelähmt und die verlangte Handlung mit Unlust gethan. So trennte sich die Gesinnung und das Thun, und letzteres ward immer mehr selbständig und für sich bestehend, ein äusseres Werk, das an sich Werth habe. (Das Symbol und die symbolische Handlung bedeuteten endlich sich selber.)

4. Die Auffassung des Verhältnisses, wie wenn der particulare Gott zugleich der wahre universelle sein sollte,

---

[7]) Trotziges Pochen auf das eigene sittliche Verdienst mit Gott hadernd Jes. 38, 3.

[8]) Der transcendente Staate zog den Himmel auf die Erde herab.

war zunächst freilich die Quelle der edelsten religiös-sittlichen Begeisterung und gab der Prophetie das Dasein[9]). Sie erhielt aber eben dadurch von Anfang an einen patriotischen Character — was vom religiösen Standpunkt aus nicht gut war; denn unser Vaterland, nämlich das unsers Geistes, ist droben[10]), d. h. ausserhalb der Erscheinungswelt — und dass der universelle Gott zugleich der particulare war, erzeugte auch den Patriotismus allein, ohne zugleich die Begeisterung zu entzünden, führte auf diese Weise zur Hoffahrt, die sich der Nationalvorzüge überhob, und zum Eigendünkel, welcher verächtlich auf andre Völker herabsah[11]). Die wirklich religiöse Zuversicht in Gefahr Jes. 14, 32 wurde ein Vertrauen auf Narrentheidung Jer. 7, 4. Mich. 3, 11; cf. Am. 6, 13. 5, 14. 9, 10; und den Gedanken zu äussern, dass der Kampf mit den Heiden verderblich ablaufen könnte, ward zuletzt zum Verbrechen gestempelt Jer. 26, 8. 9; cf. dagegen V. 18[12]). Diese fanatische Zuversicht des Schwachen verleitete ihn zum Aufruhr und Kampf gegen heidnische Uebermacht 2 Chron. 35, 20, und zum halsstarrigen Beharren darin: wodurch der Untergang des Staates selbst herbeigeführt wurde.

Das Unglück aber der Nation erbitterte ihr Gemüth. Wie die Liebe zu Gott durch „sklavische[13])“ Furcht, so wurde die Liebe zu allen Menschen durch das *odium humani generis* ausgetrieben und die Herzen von der grimmigsten Rachgier erfüllt Jer. 10, 25. Jes. 63, 1—6. C. 34. ψ. 137, 8. 9[14]). Auch auf diesem Wege wurde so der Stoff des Staates, sein Volk, verderbt, und unfähig,

9) [Comm. z. Jes. S. XXIII. Gesch. d. Volkes Israel I, 206.]

10) [Vgl. Gesch. d. Volkes Israel II, 629.]

11) Cf. die Mythen über Kanaan, [Moab] und Ammon, über Esau [Gen. 9, 20 ff. 19, 30 ff. 25, 32 ff. Gesch. d. Volkes Israel 1, 46 f. 51.] — „Fremder“ ist in Spanien [und anderwärts] ein Schimpfwort.

12) [S. oben Nota 1.]

13) [Ursprünglich:] „thierische.“

14) [Vgl. Gesch. d. Volkes Israel I, 263.] Horat. Od. I, 21, 15: *in Persas atque Britannos.*

„Stoff“[15]) zu sein der idealen Theokratie. Darum wurde für diese auch mit Recht ein neues Volk verlangt Jes. 6, 13. Ez. 36, 36; und als sie erschien, für sie eine Parcelle des Volkes, als das wahre Israel, ausgeschieden, Röm. 9, 6[16]).

§. 27. Process der Idee.[1]).

Jene Thatsache, die mit zu Grunde lag, und jener Irrthum, jene folgenreiche Verwechselung, sie trugen keinen eigenen Lebenskeim in sich; aber die Vergeltungslehre sprosste aus einer ewigen Idee, die sich allmählig bis zum Gegensatze ihrer ursprünglichen Gestalt entwickelte.

1. Für den nach Aussen gelegten Geist des Hebräers war die Sünde wie die Tugend, beide in der That des Mundes oder der Hand bestehend, ein äusseres Naturding, Strafe und Belohnung davon nur die Kehrseite, ihr sie begleitender, sie verrathender Schatten.[2]). Dieselben Wörter bedeuten daher auch Glück und Tugend, cf. ψ. 132, 9. 16. Hi. 29, 14. Jes. 56, 1. 54, 14. 17. Hi. 33, 26. Prov 21, 21, Sünde und Strafe, Hi., 15, 31. Hos. 8, 11. Gen. 4, 13 [s. die Commentare], wo wir sodann etwa eine äussere und eine innere Gerechtigkeit unterscheiden; und auf die Sünde, so lehrte sie ihr innerstes Gefühl, erfolgt auch mit Naturnothwendigkeit die Strafe Gen. 15, 16. Jes. 24, 20 [s. z. d. St.].[3]. Dieser Glaubenssatz aber, scheinbar richtig aus der Idee der göttlichen Gerechtigkeit abgeleitet, stiess mehr und mehr mit der Erfahrung zusammen. Dem unglücklichen Rechtschaffenen aber ward Sünde im Verborgenen

---

15) [Oder:] „Bürgerschaft.“

16) [Vgl. schon Comm. z. Jes. S. 461.]

1) Vgl. Comm. zu Hiob S. XXIII ff. [und zu Jes. S. XXIX ff. „Mess. Weissagungen“ §. 22.]

2) Die Theokratie als ein Rechtsstaat nimmt sich um die Gesinnung nur soweit an, als sie sich manifestirt ψ. 17, 3. Den Begriff einer guten oder bösen Gesinnung kannten die Hebräer allerdings auch, cf. ψ. 1, 1; allein um Gegenstand der Vergeltung zu sein, musste sie in Wort oder That ausbrechen; s. z. Jes. 3, S. 53, 9. Hi. 16, 17. Prov. 16, 1.

3) Die Sünde, ist ihr Mass voll, schlägt in die Strafe um ψ. 59, 13; sie holt in der Gestalt der Strafe ihren Thäter ein ψ. 40, 13. (Sach. 1, 6.) Hi. 8, 20 [s. z. St.]: Gott kann es nicht mit den Sündern halten.

imputirt, die Gott allein gewusst habe Hi. 11, 11. Den nun erfolgenden Betheuerungen seiner Unschuld setzte man sein untreues Gedächtniss entgegen Hi. 11, 6; und musste man sie zuletzt doch anerkennen, so erklärte man sein Unglück für eine Prüfung, eine Züchtigung zum Heile Prov. 3, 11. 12, und tröstete mit der Hoffnung des Ersatzes Hi. 5, 17 ff. 8,7. 42, 12 ff. Das Glück des Gottlosen dagegen, hielt man sich überzeugt, werde nicht lange dauern ψ. 37, 2. Hi. 5, 3. 8, 13. 20, 5; und diese Ueberzeugung hege er auch selber, so dass er doch nicht glücklich sei Hi. 15, 20. Allein jener Ersatz blieb aus und die Strafe auch dessen, der sie nicht fürchtete Hi. 21, 7—15. 23—25. 30. Für den letzteren Fall wurde eingewendet, die Strafe werde die Kinder treffen Hi. 21, 19, da nach alter Lehre die Strafe übertragen werden konnte. Allein als man den Werth der Subjectivität richtiger zu würdigen begann, da wurde diese Uebertragung als ungerecht verworfen. Für den ersten Fall erhob sich die Verzweifelung endlich zum hoffnungslosen Wunsch einer Rückkehr aus dem Hades Hi. 14, 13 ff.

2. [4]). Wie in den Schicksalen des Einzelnen, so zeigte sich die Lehre auch in der Geschichte des Volkes unhaltbar. Zwar wurde sie im Unglück lange und wiederholt durch das Bewusstsein der Sünde und Sündhaftigkeit aufrecht erhalten Jes. 42, 24; und den Fall gesetzt verhältnissmässiger Religiosität und Rechtschaffenheit des Volkes, bot sich die Erklärung, das Unglück der Gegenwart sei die Frucht noch nicht getilgter Verschuldungen der Väter Jer. 14, 20. 15, 4. 32, 18. Hi. 21, 19.[5]). Aber wenn schon Exod. 20, 5 nicht gelehrt wurde, dass auch der rechtschaffene Sohn Schuld des Vaters tragen könne; und Jer. 16, 11. 12 die Söhne, erst durch eigene Verschuldung das Mass voll machend, die Schuld der Väter tragen, cf. Jes. 65, 7. Ez. 18, 19, so bot die Erklärung gleichwohl keinen Trost, wenn man nicht für sich, man werde nicht sündigen, einstehen konnte, oder wenn das Gericht bereits verhängt war. Vielmehr sie vermochte nur die Verzweife-

---

[4]) Vgl. Comm. zu Hiob S. XLVII ff.

[5]) Cf. Horat. Od. III, 6.

lung zu gebären und zu nähren Thren. 5, 7. Von Jahve, der obersten Ursache, leitete der Hebraismus ja auch die Tugend und die Sünde ab; in seinem Zorn wirkt er im Menschen die Sünde, um ihn zu strafen. Die Lehre unterwarf also im Unglück das Volk dem Zorne Gottes als Kinder des Zornes, im letzteren Falle dem von ihnen selbst nicht verschuldeten Verderben, und es schien am Tage zu liegen, dass des Rechtschaffenen Rechtschaffenheit ihm nichts helfe Hi. 35, 3. Man erkannte deutlich, dass, wenn der Grund des Unheils in den dahingegangenen Vätern, nicht aber in den jetzt Lebenden selbst liege, dann von diesen auch Nichts geschehen könne zur Abhülfe, dass keine Besserung von ihrer Seite ihren Zustand verbessern könne. So bildete sich zuletzt im judäischen Volke, das in dumpfer Verzweifelung über seinem Elend brütete, das witzige Sprichwort: „Die Väter haben saure Trauben gegessen, und der Kinder Zähne werden davon stumpf" Jer. 31, 29. Ez. 18, 2. Die helleren Geister aber erkannten an der praktischen Schädlichkeit jenes Dogma's, das seinen Zweck verfehlt hatte, endlich das Unwahre desselben, nachdem auch die Gerechtigkeit einer solchen Vergeltung immer zweifelhafter geworden, vgl. 2 Reg. 14, 6 mit Deut. 24, 16; und so bildete sich die ursprüngliche Lehre bis zu ihrem Gegensatze durch, vgl. Exod. 20, 5[6]) mit Ez. 18, 1—4, so dass Ezechiel ausdrücklich sagen konnte[7]), Jahve strafe Jeden nur seiner eigenen Sünde wegen.

3. Somit war das Volk für die Gegenwart wieder auf seine Sünde, zugleich aber auf die Möglichkeit hingewiesen, durch Besserung des Herzens seine Lage zu verbessern. Von der zerrissenen und unheilvollen Gegenwart blickte das Auge sehnsuchtsvoll in die Zukunft; und des Volkes Lehrer richteten es auf durch das Einzige, was noch blieb, durch die Hoffnung auf eine nahe schöne Zukunft Jer. 31, 17. cf. Esra 10, 2, welche für die Leiden der Gegenwart entschädigen werde: eine Hoffnung, die in ihnen selbst als feste Ueberzeugung wurzelte, da Jahve als Herr der Welt

6) לשׂנאי ist späterer Zusatz.

7) Er sagt es auch durch Offenbarung.

helfen konnte, als Israels Nationalgott helfen wollte. Das Gefühl der Nichtbefriedigung durch die mangelhafte Wirklichkeit erzeugte das Ideal; das eiserne Zeitalter weckte das Verlangen nach einem goldenen. Das Unglück der Nation war der Boden ihrer Hoffnung auf Glück,[8]) der Boden der messianischen Weissagung.[9])

Allein die Verwirklichung dieser Hoffnungen rückte immer weiter in die Ferne. Heidnischer Macht war das beziehungsweise gerechtere Israel unterlegen, und gleichwie einzelne Fromme, so sanken auch ganze Generationen des Volkes ins Grab, durch das Schwert, durch Hunger und Seuche dahingerafft, Jer. 27, 8. vgl. Jes. 26, 21. 27, 7, ohne Belohnung ihrer Tugend, ohne Ersatz für unverdientes Leiden, unglücklich im Leben und im Tode ausgeschlossen von Gottes Hand ψ. 88, 16. Die Idee einer gerechten Vergeltung heischte Antheil an dem Reiche [der neuen Theokratie] auch für Die, welche seinen Eintritt nicht mehr erlebten; die Hoffnung musste abstellen auf die Zeit nach dem Tode. Also wurde endlich der Wunsch gewagt Jes. 26, 19, dass die Todten Israels wieder zum Leben erwachen möchten, und die mit dem Geiste des Volks fest verwachsene Ueberzeugung von der Gerechtigkeit Jahve's steigerte diesen Wunsch zur Hoffnung und glaubigen Erwartung, Jahve werde dieselben, wie er sie ein erstes Mal ins Dasein rief, so wiederum von den Todten auferwecken zu neuem Leben als Bürger der idealen Theokratie unter einem neuen und bessern Bunde Ez. 37, 1—14. Dan. 12, 2. Auf diesem Wege durch die Entwickelung der Vergeltungsidee gelangte der Hebraismus zu der von vorne herein ihm verschlossenen Lehre einer Auferstehung, eines zweiten Lebens nach dem Tode[10]), zunächst nicht der Unsterblichkeit jenseits; sondern eben weil man an letztere und an Vergeltung jenseits nicht glaubte, dachte man eine Auferstehung, nicht eben aller Verstorbenen, sondern anfangs nur der Frommen, deren Un-

8) *Dum spiro, spero.*

9) [Vgl. unten „die messian. Weissagungen" §. 2, 1.]

10) Möglicherweise nur auf Zeit (1000 Jahre).

glück nach dem Wunsche ihrer lebenden Gesinnungsverwandten beglichen werden sollte, 2 Macc. 7, 9. 11. 14. 23. 12, 43 ff. Dass die Frevler in irgend einer Weise wiedererständen, war kein Verlangen rege[11]); doch allmählig holte folgerichtiges Denken auch über ihr Schicksal ein Urtheil nach. Die Frommen erstehen εἰς ζωήν, und sind fortan unsterblich Sap. 5, 15; die Frevler aber erstehen zum Gerichte C. 3, 18. 4, 20. Dan. 12, 2. cf. Joh. 5, 29. Die Frevler erstehen mit den Frommen gleichzeitig, und erst, nachdem man ein 1000-jähriges Reich glaubte, stehen die Nichtchristen überhaupt auf erst nach dessen Ablauf Apoc. 20, 5, cf. Luc. 14, 14. Matth. 27, 52. Die bezüglichen Vorstellungen waren aber natürlich schwankend, zum Theil bei denselben Autoren, auch auf dem eigentlich nationalen Boden. Auch hier, wo man der Seele die Fähigkeit des Erwachens aus dem Todesschlafe überhaupt zuschrieb, lief eine andre Ansicht der Sache nebenher. An die Stelle der Auferstehung trat der Gedanke der Unsterblichkeit, so dass unmittelbar an den irdischen Tod sich die Aufnahme der Seelen der Frommen (Israel's) anschloss in's Paradies Luc. 23, 43, den Schooss Abrahams Luc. 16, 22. 23, in die selige Nähe Gottes 2 Macc. 15, 12 ff.[12]) ψ. 99, 6. 7. 102, 25. Dan. 7, 13[13]), während die Gottlosen den Qualen der Hölle überantwortet werden Luc. 16, 23. 24.

Die Auferstehung ist bereits altpersische Lehre, jedoch nicht solche Zoroasters, welcher vielmehr eine Entrückung der Seele zum Himmel lehrt, die am 3. Tage nach dem Tode stattfinde[14]). Diese uralte Lehre einer Unsterblichkeit im Himmel wird Hos. C. 6, 2 (s. z. d. St.) in ein

---

11) Vom Frevler hiess es: es war schon das erste Mal zu viel. Ihr unglaubigen Hunde werdet nur Staub. Verharren des Frevlers im Tode konnte [übrigens] Strafe genug scheinen; cf. Luc. 20, 35.

12) Unsterblichkeit [findet sich bezeugt] beim Ordner von ψ. 42, 3 hinter 41, 6. 13 [s. die Psalmen, Heidelberg 1863. I, 234.]; Bar. 3, 4 [ungewiss; s. Kneucker z. d. St.]

13) Aber eigentlich verneint Unsterblichkeit die Auferstehung und das messianische Reich [s. vorige Seite].

14) Burnouf im Journ. As. 10. Band. Spiegel in d. Baierschen gel. Anz. 1847, Nr. 19.

Wiedererstehen auf Erden umgesetzt und übrigens bildlich verwerthet.

§. 28. Von dem Volke und dem Umfang der idealen Theokratie.

1.[1]) Die nächsten Theilnehmer an der idealen Theokratie waren natürlich die Bürger der wirklichen, die einzelnen Israeliten; nächster Erbe der Verheissung war das ganze Haus Israel, alle die das Eintreten jener Zeit im Leben erreichen würden. Von ihnen waren zu verschiedenen Zeiten Manche gefangen weggeführt, schmachteten als Sklaven im Auslande: diese sollen, da Jahve dass keiner verloren gehe Sorge trägt, befreit werden und wieder ins Vaterland zurückkehren Ez. 18, 23. Mich. 4, 6. Jo. 4, 7. Jes. 9, 1. 11, 11 ff., da das Heil sich verzögerte, sie mit ihren Kindern Sach. 10, 9 f. In der That kehrte auch zu einer gewissen Zeit gemäss den Aussprüchen eines Jeremia C. 31, 12. 16. 23 eine grosse Schaar Exulanten aus der Verbannung zurück[2]). Allein eine Generation Juda's wenigstens war dahingerafft, und der Seher selbst beschränkt seine Erwartungen auf die Rettung des Ueberrestes Jer. 31, 7, so dass nicht gerade das Individuum, sondern, wenn auch in andern Individuen, das Volk Gottes erhalten werde.

Gleich den Judäern ferner waren die Bürger Ephraims einst aus dem Lande hinweggeschleppt worden; aber auch sie sind Israel, haben Anrecht auf das Messianische Reich Jer. 31, 20. Schon während des Bestehens beider Königreiche wurde die Trennung der Brüder, die einen Gott hatten, unter einem Könige vereint sein sollten[3]), als ein Hauptgebrechen der Zeit schmerzlich empfunden, cf. Jes. 7, 17, und die ideale Hoffnung ausgesprochen der Wiedervereinigung mit Juda Jes. 11, 12. 13. Hos. 2, 1. 2. 3, 5[4]);

---

1) [Vgl. unten „Messian. Weissagungen“ §. 3, 1.]

2) 42360; s. Esr. 2, 64; später s. Esr. 8, 1 ff.

3) Vgl. 2 Chron. 25, 17 ff. [und dazu Geschichte des Volkes Israel I, 208.]

4) [Gesch. d. Volkes Israel I, 170.]

cf. auch Jer. 3, 18—4, 2. 30, 3. 50, 4. Dagegen vielmehr wurde Ephraim ins Exil geschleppt; und nach fast zwei Jahrhunderten war es wohl nur in wenigen Resten[5]) noch vorhanden, als selbständiges Volk aber von der Erde getilgt. Da sprechen die Propheten es aus: das Volk der 10 Stämme soll wieder auferstehen, auf dass dasselbe, mit dem noch vorhandenen Juda vereinigt, die Bürgerschaft bilde des Messianischen Reiches Ez. 37, 16 ff. 11[6]) und Jes. 26, 19.

2[7]). Inzwischen sollte die Theokratie nicht auf Israel beschränkt bleiben. Von der Ueberzeugung, dass Jahve allein wahrer Gott sei, durchdrungen, glaubte Israel an den Sieg der Wahrheit, und konnte sich nicht anders denken, als dass zuletzt alle Welt zu ihrer Erkenntniss kommen würde. Es wird die Erwartung geäussert, die Heiden aller Orten würden einsehen, dass ihre Götter Lüge und Trug seien Jer. 16, 19; einsehen, dass nur in Israel ein Gott sei Jes. 45, 14, und würden Belehrung einholen über seinen Willen zu Zion Mich. 4, 1 ff. Zu solcher Erkenntniss werden sie kommen durch den Eindruck der Machtthaten Jahve's gegenüber von den Götzen Jes. 18, 7. ψ. 68, 32. Jer. 16, 20, indem Jahve der König der Heiden Jer. 10, 7 einst auch die Herrschaft über dieselben wirklich an sich nehmen wird ψ. 22, 28. 29. Jes. 24, 23. Sach. 14, 9.

Diese Erwartung erhielt sich bis in die spätesten Zeiten aufrecht ψ. 86, 9. Tobit 14, 6. Sie ist besonders lebendig um die Zeit der Rückkehr aus dem babylonischen Exil. Die Heiden werden aufgefordert, sich zu bekehren Jes. 45, 22; Israel soll als Prophet die wahre Gotteserkenntniss in alle Welt verbreiten Jes. 42, 1 ff. 49, 6. Man erwartete, die nun über Israel anbrechende goldene Zeit würde von selbst die Heiden herbeiziehen Sach. 8,

---

5) Vgl. Esr. 2, 59—63. Jes. 46, 3.

6) Jeremia war noch im Lande und kannte Ephraims Schicksal [in der Verbannung] nicht. Ezechiel dagegen überzeugte sich an Ort und Stelle, dass es nicht mehr existire.

7) [Vgl. unten §§. 6 u. 18 der „Messian. Weissagungen."]

20—23. 2, 15; und die geringe Zahl und Unbedeutendheit des Volkes in der Gegenwart wirkte die Geneigtheit, Heiden, wenn auch nur als Unterthanen Jes. 61, 5, aufzunehmen in das heilige Bürgerrecht Jes. 56, 3—8.

3. Die Ausdehnung des Gottesreiches wird verschieden gedacht, und im Grunde hängt sie von der Ansicht ab, welches die Theilnehmer seien an demselben. Darin stimmen Alle überein, dass Jerusalem seine Hauptstadt sein werde cf. Ez. 5, 5. Jes. 24, 23, der Tempel daselbst das Centralheiligthum, das allgemeine Bethaus Jes. 56, 7. 25, 6. Im Ganzen halten sich die Propheten bei Bestimmung der Reichsgrenzen an das Vorbild der Davidisch-Salomonischen Zeit. Die benachbarten Völker sollen wie damals unterjocht Jes. 11, 14. Am. 9, 12, und die Grenze bis zum Euphrat und Nil ausgedehnt werden Sach. 9, 10. cf. C. 10, 11. Die weniger bekannten entfernteren Länder werden theils nicht berücksichtigt, theils auch sollen sie heimgesucht und verheert werden Joel 4, 19. ψ. 68, 31. Immer mehr aber brach sich der Gedanke Bahn, dass die Theokratie die ganze Welt umfassen werde Jes. 45, 23; und im Buche Daniel C. 2, 44, und auch C. 7, tritt das Messianische Reich geradezu an die Stelle der vier Weltmonarchieen. Bei dieser Ansicht fällt natürlich alle Grenzbestimmung hinweg, Zeph. 3, 10. 9.

§. 29. Inhalt der messianischen Hoffnungen.

1. Die ideelle Theokratie sollte verwirklichen, was die bestehende vergeblich angestrebt, sie sollte in höherem Maasse einen glücklichen Stand der Dinge heraufführen, wie er nach der Sage einmal kurze Zeit dagewesen war: ein Zeitalter innerer und äusserer Gerechtigkeit Jer. 33, 16. 23, 6. Man gestand es sich ein: damit, dass an die Stelle des gegenwartigen ein so ganz verschiedener Zustand treten sollte, war eine Umwälzung aller Dinge ausgesagt (Jes. 29, 17. 32, 15), welche nicht ohne heftige Erschütterungen eintreten konnte; und die ahnungsvollen Seelen, geneigter das Unheil als an Glück zu glauben, erwarteten vor dem Anbruch des Reiches eine schwere

verhängnissvolle Zeit Sach. 14, 1 ff. 13, 8 f. Jer. 30, 7. Hindernd und aufhaltend trat ihm in den Weg die Sünde. Strafgericht, welches Gerechtigkeit herbeiführe Jes. 10, 22, sollte daher die Sünde nebst den unbussfertigen Sündern im Volke hinwegtilgen Am. 9, 10. Jes. 29, 19. 20; und das Unglück bei dem Ueberrest des Volkes (Jes. 10, 21) die Reue erzeugen und die Bekehrung (Sach. 12, 10. vgl. Apoc. 11, 13). Dies sind Hos. 13, 13. cf. Mich. 4, 10 die sogenannten Messiaswehen, deren Frucht ein neues Israel, זֶרַע קֹדֶשׁ Jes. 6, 13, sein wird, die heilige Bürgerschaft des neuen Reiches, ein heiliger Spross, ein Baum, der darum auch festwurzeln, blühen und Früchte tragen wird Jes. 37, 31. 32. 27, 6. (*contra* Hos. 13, 15.) Beim zweiten Jesaja, an welchen dieser Gedanke erst durch Andre gelangt ist, hat er unter veränderten Zeitverhältnissen eine andre Wendung genommen. Hier tritt nämlich Jer. 30, 5[1]) an die Stelle jenes Ostwindes bei Hosea a. a. O. der Sturm, welcher das chaldäische Reich umstürzen soll Jer. 30, 23. Die Messiaswehen sind Babels letzte verhängnissvolle Tage, eine Zeit der Noth auch für Israel, welche aber schliesslich dessen Befreiung gebiert, Jer. 30, 5—7. Maleachi seinerseits denkt eine Rückkehr des Elia, des Einzigen, der wiederkommen konnte, damit er vor Anbruch des grossen Gerichtstages (C. 3, 19. 23) die moralische Ordnung Israels herstelle.

2[2]). Das Weltgericht vollzieht sich dem Hebräer nicht still im Laufe der Zeiten, sondern ist ein einmaliges, es wird von Jahve ein Tag anberaumt werden, an welchem er Gericht hält über die Sünde, und also zunächst über die Heiden Jes. 2, 12. Wie sie vordem herangekommen sind, um die Theokratie zu befehden, z. B. 2 Chron. 20 (vgl. V. 11), so werden sie etwa wieder in feindseliger Absicht nahen Sach. 12, 2 f. Jahve wird sie herführen und dann Gericht über sie halten, entweder wo früher Jo. 4, 2, oder aber nächst Jerusalem Jes. 10, 12 (vgl. 66, 24).

---

1) [S. z. diesem Cap.]

2) [S. unten: „Messian. Weissagungen" §. 17.]

Auch um die äussere Erscheinung des Gerichts zu schildern, greifen die Seher zurück auf die Geschichte und halten sich an die Erfahrung. Wie einst von der Heuschreckenwolke der Tag verdunkelt ward, wie bei Sonnenfinsterniss, wie damals beim Schreckniss eines Erdbebens, so wird es wieder sein: der Tag Jahve's ist Finsterniss Jo. 4, 15. Am. 5, 18. 19, ist weder Nacht noch Tag Sach. 14, 7, vgl. Am. 8, 9, der Oelberg spaltet sich in zwei Hälften, die Mauern stürzen ein Sach. 14, 4. Ez. 38, 19. 20. u. s. w., als sollte die Welt untergehen Jes. 24, 18: Alles Dies angemessen dem Gerichte, das von Gott im Zorne durch Schwert und Feuer vollführt wird Jes. 66, 16. Und dieses Gericht steht nahe bevor, so dass es die Jetztlebenden noch erreicht. An dasselbe aber wird sich die letzte Zeit anschliessen Mich. 4, 1, eben die messianische, über welche hinaus keine weitere, andere gedacht ward.

3[3]). Aus der neuen Theokratie muss die Sünde, welche das Volk unglücklich gemacht hat, verbannt bleiben Jes. 11, 9. Sach. 5, 6 f. Diese war aber möglich und war wirklich geworden unter dem alten Bundesvertrage[4]), welchen Israel brach und in der Folge von Jahve verstossen wurde. Der neuen Theokratie sollte daher zu Grunde gelegt werden ein neuer besserer Bund Jer. 31, 31 f., in welchem vorgesorgt ist, dass das Menschenherz sich nicht gegen dessen Bestimmungen auflehnt, Jer. 31, 33. Ez. 36, 26. Sach. 13, 2; dadurch nämlich, das Jahve für ewige Zeiten die Worte seines Willens in der Menschen Herz schreiben wird Jes. 59, 21. 54, 10. cf. Röm. 3, 20. 7, 7. Jahve wird dem Volke wieder gnädig werden, und die noch bestehende Sündenschuld verzeihen Mich. 7, 18. 19. Jer. 31, 34; und ihrer Wiederkehr, die das Volk wieder unglücklich machen würde, vorbauen Jes. 65, 20. Diese Höhe der Einsicht haben die Seher gewonnen, dass aus der neuen Theokratie die Sünde verbannt bleiben muss

---

3) [Vgl. „Mess. Weiss." § 23.]

4) Ez. 20, 25: „Die unguten Satzungen"; vgl. die Paulinische Ansicht vom Gesetz.

Jes. 11, 9. Sach. 5, 6 ff.; wenn aber Ezechiel C. 18, 31 sein Volk auffordert, sich ein neues Herz und einen neuen Geist zu schaffen, so fand es sich, aus eigener Macht Solches zu vollbringen, ausser Stande, und Jahve selbst wird ihnen daher Solches geben Ez. 36, 26. 11, 19. Jer. 31, 33. Er wird das steinerne Herz herausnehmen, den רוח הטמאה, den Antrieb der Unsauberkeit, austreiben Sach. 13, 2. Ez. 36, 25, und dafür seinen Geist über das ganze Volk ausgiessen Jo. 3, 1. 2. Jes. 32, 15. 59, 21. 44, 3. Ez. 36, 27, den רוח הקדש, wie er einst Jes. 63, 11 in Israel gewaltet hatte. Dieser wird sie erfüllen und durchdringen, wird ihr Inneres umgestalten und erneuen. So werden sie andere, neue Menschen werden, vgl. 1 Sam. 10, 6. 10 mit Gal. 6, 15[5]); sie werden sämmtlich Jünger Gottes, *θεοδίδακτοι* Jes. 54, 13. cf. 1 Thess. 4, 9 sein, Propheten alle, und alle des gleichen grossen Maasses von Gotteserkenntniss theilhaftig Jer. 31, 34, so dass fürder kein geistlich Lehramt mehr bestehe, cf. auch Sach. 13, 3. So sind sie alle Gerechte Jes. 60, 21; Jerusalem wird ein נוה צדק Jer. 31, 23. cf. Jes. 32, 18. 1, 26, und das Land ist voll der Gotteserkenntniss und Gerechtigkeit Jes. 11, 9. 32, 16.

4. Durch solche Rechtschaffenheit des Volkes wird sein Glück dauerhaft begründet und befestigt Jes. 54, 14[6]). Die Frucht der Gerechtigkeit ist Heil, שלום Jes. 32, 17[7]); der neue Bund ist ein Heilsbund Jes. 54, 10. Ez. 34, 25. Was nur immer die Wohlfahrt, das hohe Glück der Gerechten stören könnte, wird beseitigt und hinweggetilgt: die vier Gattungen nämlich von (Straf-) Uebeln, wie sie Ez. 14, 21 (vgl. auch Jer. 15, 3) angegeben sind, an ihrer Spitze der verderbliche Krieg, welcher vordem das Volk unglücklich gemacht hatte, und die andern Plagen, Vermehrung der wilden Thiere durch die Verödung des Landes 2 Reg. 17, 26. Deut. 7, 22, Hunger und Seuche in seinem Gefolge führt. Der Krieg hört auf, die Werkzeuge desselben werden zu

---

5) *Καινὴ κτίσις.* Gal. 3, 27. 4, 19. Röm. 13, 14. 1 Cor. 15, 47.

6) בצדקה תכונני.

7) Hebr. 12, 11 abhängig von Jac. 3, 18.

solchen des Friedens umgeschmiedet Mich. 4, 3, oder zerbrochen Hos. 2, 20; die Festungen im Lande, als fortan unnütz, werden geschleift Jes. 2, 15. cf. Hos. 8, 14, Streitwagen und Schlachtrosse abgeschafft Mich. 5, 9. 10. Sach. 9, 10. Mit den im Uebrigen doch noch vorhandenen wilden Thieren schliesst Jahve für sein Volk einen Vertrag ab Hos. 2, 20. vgl. Hi. 5, 23, so dass sie „die Bürger der Theokratie in keiner Weise mehr schädigen können"[8]) Jes. 11, 6. cf. Ez. 34, 25. Desgleichen wird fürderhin kein Misswachs, keine Hungersnoth stattfinden Ez. 36, 29. 30; vielmehr wird Jahve an der Stelle des früheren Himmels, der so oft Erz, und der früheren Erde, die so oft Eisen war Lev. 26, 19. Deut. 28, 23, einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen Jes. 65, 17. cf. 2 Petr. 3, 13; jener wird zur rechten Zeit regnen lassen in Fülle, diese unverkümmerten Ertrag geben Ez. 34, 26. 27. Hos. 2, 23. 24. Jes. 30, 23 ff. Am. 9, 13. cf. Joel 4, 18; und die Güter, die ihnen also zuströmen, werden sie, die Gerechten, geniessen Jer. 31, 12, und nicht, wie früher oft, genöthigt sein, Andern den Genuss, die Frucht ihrer Arbeit, zu überlassen Jes. 62, 8. cf. Mich. 6, 15. So sitzen sie wieder, wie einst in Salomo's schönen Tagen 1 Reg. 5, 5. 4, 20, unter ihrem Weinstock und Feigenbaum Mich. 4, 4. Sach. 3, 10, und erreichen das höchste Ziel menschlichen Lebens Jes. 65, 22. 20[9]) als ein Geschlecht Gesegneter Jahve's V. 23 a. a. O., in einem Paradiese wohnend Ez. 36, 35. cf. Joel 4, 18. Ez. 47, wo ihnen eine schönere Sonne leuchtet Jes. 30, 26, das Licht Israels Jes. 10, 17, der in seiner Pracht erstrahlende Gott Jahve Jes. 60, 2. 20.

§. 30. Von dem Oberhaupte der idealen Theokratie, oder vom Messias[1]).

Was überhaupt geschieht im Orient, das geht von bestimmenden Personen aus. Dass „den verdorbenen und

[8]) [Ursprünglich:] den Bürgern der Theokratie nicht mehr gefährlich sind.

[9]) Denn langes Leben ist Frucht der Gerechtigkeit Prov. 16, 31. 3, 2. 9, 11. — Hos. 13, 14 gehört nicht hierher.

[1]) [Vgl. „Messian. Weissagungen" §. 21.]

unglücklichen Zustand des Volkes"[2]) hauptsächlich seine Obern, zumal sein jeweiliger König, verschuldet hatten, besonders dies in Ephraim, durch Ungerechtigkeit Jer. 22, 13, durch Einführung des Götzendienstes Jer. 15, 4. 2 Reg. 21, 9—11. 24, 3. 17, 21, Meineid Ez. 17, 19, Blutvergiessen 2 Reg. 24, 4 und die heilloseste Verblendung Jer. 38, 23: dies erschien als ein Thatsache der Erfahrung. Desgleichen lehrte die Geschichte, wie auch die früheren glücklichen und glorreichen Zeiten, vor Allem die Davids, das Werk der Könige gewesen; und den theokratischen Pragmatikern waren dieselben „glücklich und religiös"[3]). Integrirend deshalb dem Kreise der messianischen Hoffnungen war die Idee, dass dann die Obrigkeiten anders Jes. 32, 1 ff. 60, 17, oder dass andre Obrigkeiten werden müssten: Richter und Berather, wie sie einst gewesen Jes. 1, 26, der König ein zweiter David und Salomo, ja seine Vorbilder weit übertreffend, Jes. 8, 23[4]).

1. Person und Abstammung des Messias.

Der Idee selber, welche freilich erst während des bestehenden Königthums[5]) sich erzeugte, ist der persönliche Messias nicht integrirend, wenn auch beim Eintritte der bessern Zukunft die Dynastie Davids den Thron inne haben wird Hos. 3, 5. Am. 9, 11. Bei Joel C. 3. 4 und in Mich. 4, 1—4[6]) regiert Jahve unmittelbar, und es wird über den Vermittler des goldenen Zeitalters noch nicht reflectirt; auch bei Späteren wiederum, wie Zephanja, dem zweiten Jesaja, Haggai, Maleachi[7]), wird von einem Statthalter Jahve's abgesehen, und Obadja spricht V. 21 von

---

2) [Oder:] das Verderben der gegenwärtigen Theokratie.

3) [Zuletzt wurde formulirt:] weil glücklich auch religiös.

4) [Die richtige Erklärung dieser Stelle s. „Messian. Weissagg." §. 21, 1.]

5) Auf Gen. 3, 15. 12, 3. 28, 14. cf. C. 48, 20. 22, 18 ist von vorne herein zu verzichten [s. unten „Messian. Weissagungen" §§. 8 ff.]

6) [Diese Verse gehören ursprünglich Joel an; s. Comm. dazu.]

7) Jes. 42, 6 und 49, 8 lies בְּרִית עַם „Läuterungsvolk," cf. Matth. 5, 13, u. s. z. Mal. 3, 1—3 und Ez. 20, 37. [unten „Mess. Weissagg. § 18, 3, *a. b.*]

Heilanden in der Mehrzahl[8]). Erst das Nachdenken über die Bedingungen und Modalitäen, unter welchen die neue Theokratie sich verwirklichen dürfte, erzeugte den Begriff eines Rüstzeuges Jahve's, einer für diesen Zweck geeigneten Persönlichkeit; und zwar scheint zuerst das erleuchtete Denken eines Jesaja diese Idee erfasst und sofort auch energisch gegliedert zu haben, Jes. 9, 5. 6. 11, 1—10. Wie die Propheten, z. B. gerade Joel und der zweite Sacharja [C. 9 ff.], in ihren Schilderungen des Gerichtstages von der concreten Erfahrung abhängen, so war auch „ihre Reflexion in Richtung und Resultat“[9]) bedingt durch die Thatsache der monarchischen Verfassung, des Königthums, und zwar desselben aus dem Hause Davids.

Es verstand sich also zum Voraus von selbst, dass der Retter dem Volke nicht von aussen kommen durfte Jer. 30, 21. cf. Deut. 17, 15; der Messias ist ein Israelite, ist Einer und ein Nachkomme Davids. Das goldene Zeitalter wird stets an das Haus Davids angeknüpft cf. Hos. 3, 5. Am. 9, 11. Der Messias ist ein König aus Davids Geschlechte Jes. 11, 1, ein Reis aus der Wurzel Isai's, ist von uraltem Geschlechte, welches aus Bethlehem herstammt Mich. 5, 1. cf. 4, 8. Dieselbe Hoffnung ist auch Jer. 23, 5. 33, 15 noch lebendig, Stellen, aus denen Sacharja C. 3, 8. 6, 12 den Namen des Messias צֶמַח entwickelt. Dass, wer überhaupt noch nicht an eine Auferstehung glaubte, den Messias auch nicht für den David der Geschichte hielt, welchen Gott wieder erwecken würde, muss einleuchten: die Stellen Hos. 3, 5. Jer. 30, 9 [s. z. denselben] werfen einen falschen Schein. Aus Hos. 3, 5 schliesst nicht schon Jeremia C. 30, 9[10]), wohl aber Ezechiel weiter, dass David selbst erweckt werden würde; er spricht diese Hoffnung C. 34, 23. 37, 24. 25 unverkennbar deutlich aus[11]).

---

8) מוֹשִׁעִים, wie im Zeitalter der Richter [cf. Jud. 2, 16. 3, 9. 15. Neh. 9, 27].

9) [Oder:] die Idee des Messias.

10) Cf. Marc. 9, 10. 2 Tim. 2, 18. Joh. 5, 21. [Siehe „Johannes Markus“ S. 47 f. über den Sinn von *ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν*.]

11) Cf. עַבְדִּי Jes. 37, 35. 1 Reg. 11, 13. 32. ψ 18, 1. — Ezechiel, aber nicht Jeremia, glaubt überhaupt an Auferstehung.

Nach dem Aufhören des nationellen Königthums, noch mehr nach dem Erlöschen des Davidischen Geschlechtes, oder vielmehr, nachdem dieses in die Masse des Volkes zurückgetreten und aus dem Bewusstsein der Menschen geschwunden war: musste auch jene Erwartung eines Sprossen Davids, da ihre Erfüllung misslicher und schwieriger erschien, nothwendig zurücktreten; der Messias konnte nicht ferner als Sohn Davids gelten, und mit der Stütze dieses Merkmals brach auch der Messiasglaube selber zusammen, so dass weder die spätesten Psalmen noch die Apokryphen von einem Messias David, oder von dem Messias, seinem Sohne wissen[12]). Dagegen könnte es scheinen, der Messias werde Dan. 7, 13 wie ein himmlisches Wesen, etwa als Sohn Gottes vorgeführt. Jedoch deutet die Stelle selbst an, dass der mit den Wolken des Himmels Kommende dem Verfasser ein Mensch sei. Da nun derselbe Daniel eine Auferstehung hofft C. 12, 2 und im Maccabäischen Zeitalter der Glaube an ein seliges Leben der Gerechten in der Nähe Gottes aufkam[13]), so könnte Jener für einen der weiland im Leibe lebenden Gerechten gehalten werden, und zwar gemäss den Aussprüchen Ezechiels für David selber; wenn er nicht vielmehr kraft der Verse 18. 22. 27 das personificirte Volk der Heiligen des Höchsten darstellte[14]), welches anderwärts, z. B. ψ. 80, 16. 18, als der Sohn Gottes bezeichnet wird. Vertreter des Volkes ist aber sonst der König; und auch der der historischen Theokratie wird Sohn Gottes durch die Thronbesteigung selber ψ. 2, 7[15]).

2. Attribute und Verrichtungen des Messias.

Der Messias war das Ideal (פֶּלֶא) eines Königs nach damaligen Begriffen. Als König ist er einerseits Anführer im Kriege, andrerseits Ordner und Richter im Frieden. Als Krieger ist er ein Held (אֵל גִּבּוֹר, Jes. 9, 5. cf. 10, 21), welcher

---

[12]) מְשִׁיחֶךָ ψ. 84, 10. 89, 39. 52 [bezeichnet das jüdische Volk; s. z. ψ. 84, 10 u. Einltg. z. ψ. 80. — Vgl. aber hinwiederum „Gesch. d. Volkes Israel“ II, 361 und 502 f.]

[13]) § 27. S. 110.

[14]) [S. Commentar z. Dan. S. 113—117.]

[15]) [Vgl. näher unten: „Messianische Weissagungen“ § 14, 1. S. 166 ff.]

Rath und Macht zum Kriege (C. 36, 5) besitzt; unter seinen Auspicien werden die Nachbarvölker dienstbar gemacht Jes. 11, 14, und die ehemaligen Reichsgrenzen in weitester Ausdehnung wieder gewonnen Am. 9, 11. 12. Sach. 9, 10. Er ist ein Beutespender (אֲבִי עַד)[16]), und — ein Friedensfürst (שַׂר שָׁלוֹם). Nämlich er führt den Krieg nur, um den Frieden zuwege zu bringen, stellt ihn auch wirklich her, verschafft der Theokratie nach Aussen Frieden auf die Dauer Jes. 9, 5. Mich. 5, 4 und ist von friedliebender Gesinnung Sach. 9, 9.

Nach Innen als Fürst der Theokratie herrscht er thatkräftig, regiert mit Nachdruck Mich. 5, 3. Jes. 11, 4. Das leitende Princip aber seiner Regierung ist die Gerechtigkeit Jes. 9, 6. Unerbittlich straft er den Frevler, hilft den Geringen und Armen zu ihrem Rechte: urtheilt dem Recht gemäss und treu seiner Ueberzeugung Jes. 11, 5[17]). Dass aber diese Ueberzeugung irre, verhütet Jahve durch die Mittheilung seines Geistes Jes. 11, 2, welcher vor Allem ein Geist der Weisheit ist, der ersten Tugend eines Richters. Er wird die Gerechtigkeit nicht nur, indem der Geist der Gottesfurcht ihn erfüllt, lieben, und gerecht zu richten Willens sein, sondern das Recht vom Unrecht auch zu unterscheiden, die gerechte Sache auszumitteln wissen: so wird er ein Krieger sein wie David, ein weiser Richter gleich Salomo.

Sofern er des göttlichen Geistes theilhaftig ist, verleiht ihm Jahve eben die Eigenschaften, die dieser wirkt; und insofern wird der Messias göttlicher Eigenschaften theilhaftig. Er lässt sich nicht, wie andre Menschen 1 Sam. 16, 7, durch den Schein täuschen Jes. 11, 3; er besitzt חכמת אלהים 1 Reg. 3, 28; und da Gottes Geist auch ein Geist der Kraft ist, so setzt er nicht nur seine Ueberzeugung mit Nachdruck durch, sondern er besitzt auch den עז יהוה, und repräsentirt als sichtbarer König in Jahve's Namen regierend die Majestät des Unsichtbaren Mich. 5, 3. Aus letzterer Stelle erklärt

16) [S. „Mess. Weissagg." § 21, 1 z. Jes. 9, 5.]

17) Ob echt?

sich das Prädicat אֵל גִּבּוֹר Jes. 9, 5. cf. C. 10, 21, welches seine hocherfreuten, entzückten und erstaunten Unterthanen ihm beilegen, cf. 2 Sam. 14, 17. Acta. 12, 22[18]). Wirkliche Gottheit soll damit nicht von ihm ausgesagt werden; ein Mensch ist er schon darum, weil der Geist Jahve's[19]) bei ihm die Furcht Jahve's erzeugt Jes. 11, 2. 3; und Weisheit Gottes, d. h. übermenschliche 2 Sam. 14, 20, wie sie gemeiniglich nicht gefunden wird, besass auch, ohne Gott zu sein, Salomo 1 Reg. 3, 28.

Man würde aus einem solchen Prädicat, das nicht der Prophet ihm gibt, zu viel schliessen: wenn nach Meinung des Alten Testaments der Messias Gott sein sollte, weil seine Unterthanen zu ihm wie zu einer Gottheit aufschauen cf. Gen. 33, 10. Gewiss dagegen ist, dass dieser ideale König den Spätern, welche eine Auferstehung glaubten, König לְעוֹלָם sein sollte Ez. 37, 25. Dan. 7, 14. Allein der Begriff dieses Wortes leidet an Unbestimmtheit. [S. jedoch zu Ez. 37, 25 u. 34, 23.]

Erster Anhang.

Vom Standpunkte des Neuen Testaments in Bezug auf die Person des Messias. [1])

Bis gegen die Zeit hin der Römer war der Kanon des Alten Testaments als Sammlung der heiligen Schriften vollends geschlossen; und sie wurde desto heiliger, da auch die Sprache, in welcher nur sie geschrieben waren, ausstarb und so eine esoterische wurde. Der Römer strenges

18) [ψ 45, 7 ist nicht vom Messias die Rede; s. unten „Messian. Weissagungen" §. 14, 3.]

19) Seine Mittheilung macht noch nicht der göttlichen Wesenheit theilhaftig. — Der Messias war eins mit Gott, cf. Joh. 10, 30, aber nicht der Natur nach, sonst müsste auch der Prophet Sach. 11, 13. 12, 10 Eine Natur mit Gott haben. Vgl. vielmehr Matth. 25, 40 und Marc. 9, 37, sowie die Uebertragung des Begriffs Sabbat.

1) [Vgl. Riehm, die messian. Weissagung. Gotha 1875. S. 1 ff. 140 ff.; besonders S. 178 ff. 198 ff.]

Regiment, ein Joch härter als je ein anderes, steigerte die Sehnsucht nach Erlösung zum Uebermass und liess den Anbruch der messianischen Zeit heftiger denn je in der Nähe erwarten. Ungeduldig stehend vor der verschleierten Zukunft, suchte man durch genaues Studium der Weissagungen ihr etwas Licht abzugewinnen und zog diejenige Auslegung jedesmal, welche einen bestimmten Satz, eine specielle Aussage über die Person des Messias, seinen Geburtsort u. s. w. enthielt, einer allgemeineren vor. Zugleich zog man eben deshalb möglichst viel vom Inhalt der Bibel zu den Weissagungen herüber. Auch hatte seit den Ptolemäern in der Welt das Auslegen[2]) begonnen; aber noch fehlte eine allgemein geltende, bewiesene Theorie. Zugleich war die Sprache eine fremde geworden. Daher erhöhte Möglichkeit des Irrthums, welcher schon dadurch unvermeidlich war, dass man das Alte Testament als Ein Buch eines Verfassers, des göttlichen Geistes, als ein Buch in seinem ganzen Inhalte für alle Zeiten geschrieben[3]) ansah.

Jetzt zog man unter Andern[4]) manche Psalmen zur Weissagung und deutete sie auf die Zukunft, z. B. ψ. 2, aus welchem, wo nicht aus Dan. 9, 25, der Name Messias und die Sohnschaft Gottes geflossen sind[5]). Jetzt auch wurde aus Micha 5 eruirt, dass der Messias in Bethlehem geboren werden würde [cf. Matth. 2, 5. 6. Vgl. auch C. 2, 23 Ναζωραῖος mit Jes. 49, 6 נְצוּרֵי יִשׂראל]. Nachdem aber der Nazarener in einer Weise durch das Leben gegangen war, dass die ihm zunächst Stehenden in ihm den Messias er-

---

2) Weil nehmlich die alte Welt abgeblüht war und ihren Cyklus vollendet hatte, so beginnen jetzt überall die gelehrten Studien.

3) Eine Consequenz aus seiner Göttlichkeit. [Aber] der Geist der Prophetie ist nicht mit sich identisch [,er ist in den verschiedenen prophet. Individuen nicht einer und derselbe]: Jes. 34, 9 steht mit V. 13 im Widerspruch; Hos. 9, 3 gegen 11, 5; Ez. 38, 17 ff. [s. z. St.] vgl. mit Sach. 14.

4) Hi. 21, 32. 33 [s. z. St.] vgl. mit Joh. 12, 19. 32. Matth. 27, 64—66.

5) ψ. 2, 1. 2. 7. cf. Act. 4, 25 f. Vgl. oben §. 24. S. 97. Hos. 11, 1 [cf. Matth. 2, 15]; Jer. 31, 15 [cf. Matth. 2, 17. 18]; Exod. 4, 22 [cf. Röm. 8, 29. Hebr. 1, 6.]

kannten, musste ihnen, den Glaubigen, für den Begriff Χριστός die historische Erscheinung Jesu massgebend sein[6]). Auf diesem Wege entstand die Unterscheidungslehre des Christenthums gegen das Judenthum, die Doctrin vom leidenden und büssenden Messias Marc. 9, 12. 31. 10, 33. 34, und überhaupt ein modificirtes Christusbild, dessen zerstreute Züge sodann im Alten Testamente aufgesucht wurden. Eine Gegenwirkung übte der alttestamentliche Messiasbegriff auf diejenigen Seiten des Lebens Jesu, welche vom geschichtlichen Lichte abgewandt waren[7]). Wenn nehmlich Jesus selbst, sich bewusst der Christus zu sein, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen Handlungen vornahm, welche vom Messias geweissagt, also Gebot waren, Sach. 9, 9, cf. Matth. 21, 4. 5; wenn unsre unvollständigen Nachrichten gerade diejenigen Züge hervorheben, welche mit dem Begriff übereinstimmen: so musste man auch, wo beglaubigte Kunde ausblieb, doch glauben, dass die Weissagung sich erfüllt habe oder noch erfüllen werde. Daher denn die Geschäftigkeit, solche Lücken zu ergänzen; daher der Mythus, welcher bisweilen auch überflüssige Arbeit that, wenn man alttestamentliche Aeusserungen irrig auf den Messias bezog; vgl. den Töpferacker Matth. 27, 7 ff., beruhend auf irrigem Verständniss obendrein von Sach. 11, 13 [s. z. St.]. Da der Messias dessen ungeachtet nicht allen Weissagungen des Alten Testaments genügte, so beruhigte sich der Glaube durch die Hoffnung seiner Rückkehr mit den Wolken des Himmels zur Zeit des grossen Gerichtstages nach Daniel 7.

Der leidende und büssende Messias[8]) ist nirgends im Alten Testament gelehrt; aber mit dieser Anschauung

---

6) 2 Cor. 11, 4 (ἄλλον). 1 Cor. 12, 3 (ἀνάθεμα). C. 1, 12. Act. 19, 1—7.

7) [Die hier folgenden Worte: „Die Meinung nehmlich, als wenn die messianische Hoffnung dem Volke gänzlich verschwunden gewesen, ist eine unbegründete Hypothese“ — hat Hitzig selbst nachgehends in Klammern gesetzt.]

8) De Wette, *De morte Jesu Christi expiatoria*, in den *Opuscula theol.* Berlin 1830.

vollendet sich die Messiasidee.[9]) Das Leiden erzieht und befreit den Geist, und durch Busse wird die Sünde abgetödtet.[10]) Jesus hat durch sein Leiden und Busse für Andere nicht nur seiner Selbsterlösung die Krone aufgesetzt, sondern er hat die Idee der Erlösung in die Welt gebracht und die Erlösung derjenigen verwirklicht, die sich in seinen Sinn und Geist hineinbilden, was das N. T. nennt: „welche Christum anziehn" Rom. 13, 14. Hiermit selbst aber ist das Reich Gottes in die Innenwelt verlegt, Luc. 17, 21.

1. Der gekreuzigte Christus war den Juden ein Aergerniss 1 Cor. 1, 23, das Kreuz aber keine gesetzliche Strafe bei den alten Hebräern, so dass im Alten Testament darauf bezügliche Weissagung zu entdecken verzichtet werden musste.[11]) Um so mehr war man bestrebt, Aussprüche aufzusuchen, welche Leiden überhaupt und Tödtung des Messias, von der Art derselben abgesehen, zu weissagen scheinen.

So wird 1 Petr. 2, 24 dem Grundtexte entsprechender, als Matth. 8, 17, die Aussage Jes. 53, 4, und weiter auf die stellvertretende Genugthuung gedeutet. Der ganze betreffende Abschnitt schien sich zu beziehen auf Jesus, sofern der Knecht Jahve's daselbst gleichfalls sein Leben in den Tod dahingegeben hat V. 12. und seine Verherrlichung von der Zukunft erwartet wird C. 52, 13. 53, 11. 12. Das scheinbare Uebereintreffen des Umstandes, dass Jesus gleichzeitig mit Frevlern begraben wurde im Grab eines Reichen Matth. 27, 57. Marc. 15. 28, mit Jes. 53, 9. 12 bestätigte die Beziehung.

2. Dass Christus gewaltsamen Todes sterben würde durch die Hand der ungläubigen Juden Jerusalems, schien klärlich angezeigt Sach. 12, 10, wo ein *alter ego* Jahve's, als welchen sie durchbohrt haben, vorgeführt wird. In

---

[9]) [Hitzig drückte sich ein ander Mal auch so aus:] Ich bin durchaus nicht der Ansicht, dass der leidende und büssende Messias irgendwo im A. T. gelehrt werde, wohl aber, dass er der rechte sei.

[10]) Die Gärten wandeln sich in Wüsten, fällt nicht ein Thränenregen drauf.

[11]) [Vgl. daher] Joh. 18, 32. 12, 32. 33.

Wahrheit bezieht die Stelle[12]) sich auf die Tödtung Jesaja's, wird aber auf Jesu Schicksal bezogen Apoc. 1, 7. 8, wo Α und Ω dem את dort entspricht, und in anderer Weise Joh. 19, 37. cf. 34.

3. Da Jesus am Kreuze Worte aus ψ. 22, 2 ausruft Marc. 15, 34. Matth. 27, 46. — vgl. aber ψ. 31, 6 mit Luc. 23, 46. — so gewann es den Anschein, als ob er selbst diesen Psalm messianisch gedeutet hätte. Um so mehr sah man die Thatsache, dass die Schergen sich in seine Kleider theilten Marc. 15, 24, in ψ. 22, 19 geweissagt, s. Joh. 19, 24. (Matth. 27, 35)[13]). Damit war der Anstoss gegeben für die spätere Kirche, auch andern Umständen seines Todes im Alten Testamente nachzuspüren. Für den Umstand, dass man ihm Essig zu trinken gab Matth. 27, 48. Joh. 19, 29,[14]) fanden schon die ersten Christen das Vorbild in ψ. 69, 22, denn aus dieser Stelle fliesst die Galle Matth 27, 34, wenn auch der Psalmvers nicht ausdrücklich citirt wird. Nachgehends aber machte sich die Kirche auch ψ. 22, 17[15]) zurecht, um Durchbohrung wie der Hände auch der Füsse bei der Kreuzigung zu beweisen; und wie dieser Psalm, wurde auch der 69. überhaupt, darum aber auch der 40. auf den leidenden Messias gedeutet.

Zweiter Anhang.

Die Berechnung der Zeit.

1. Die Idee selber des messianischen Heiles, des Gottesreiches führte die Epoche seines Eintretens nicht schon mit sich; die Prophetie, welche kein Vorherwissen, ver-

12) [S. z. d. Stelle.]

13) Der Zusatz fehlt schon in Peschito.

14) ὑσσωτῷ — wie ein ὑσσός gestaltet, eine Art *pilum* — statt ὑσσώπῳ.

15) [S. Hitzig z. d. St., und Diestel, Geschichte des A. T. in der christl. Kirche S. 328.]

mochte kaum über das Wie, nicht jedoch über das Wann sich zu äussern, welches Gott sich vorbehalten und Niemanden geoffenbart hat Marc. 13, 22. Daher verweisen die Seher ihre Gläubigen nur überhaupt auf die Zukunft oder eine sehr späte Zukunft Jo. 3, 1. Mich. 4, 1. vgl. Jer. 49, 6. 48, 47. Allein der äussere Beruf des Propheten war nicht nothwendig mit dem innern verbunden (Am. 7, 14); und in der nahen Gefahr, subjectives Gebilde des eigenen Herzen für Gottes Wort zu halten (Ez. 13, 2 ff. Jer. 23, 16. 32), verdarben die Meisten. Im Allgemeinen, sofern sie aus Schwäche und Egoismus lieber Günstiges weissagten Mich. 3, 5. Jer. 23, 17. Ez. 13, 10, auch selber es hoffend; sodann speciell, weil ihrem eigenen Wunsche, den Schleier der Zukunft zu lüften, das Verlangen ihrer Mitbürger entgegenkam. 1 Reg. 22. So gab der antitheokratischen Weltmacht Jer. 28, 3 Hananja eine Frist von zwei Jahren; und entartete Nachkommen des grossen Jesaja Jer. 29, 21 [s. z. d. St.] hielten die Exulanten davon ab, sich häuslich niederzulassen, weil ihre Heimkehr vor der Thüre sei, vgl. Jer. 29, 28. Solcher Täuschung gegenüber war es angezeigt, das Heil in weite Ferne zu rücken, wie es der Zeitgenosse wohl nicht erleben und also die unfruchtbaren Gedanken sich aus dem Sinne schlagen wird. Ein Zeugniss dafür, dass und in welcher Weise Solches geschehen, haben wir in Jer. 29, 10—14 [s. z. d. St.], woselbst das Heil auf die Frist von 70 Jahren, eine runde Zahl, vertagt wird[1]).

2. Wörtlich verstanden, hatte die Weissagung von den 70 Jahren, welche auch Jer. 25, 11. 12. eingebürgert worden, bis zur Zeit der Maccabäer hin sich nicht erfüllt; die unheilige Weltmacht, jetzt als hellenische, war noch immer auf dem Plane, und Israel in Nöthen. Aber sonderbar! gerade nach 7 $\times$ 7 Jahren seit Jerusalems Zerstörung hatte ein Morgenroth des Heils geleuchtet, welchem ein trüber Tag folgte: sollte da nicht die Siebenzahl in der Rechnung Gottes von Bedeutung sein? Bis zu einem ersten Gnaden-

---

[1]) Der Standpunkt, der *terminus a quo* ist das Jahr 599 a. Chr.

jahre Jes. 61, 2 hatte es ganz richtig sieben Jahrwochen gedauert, Frage: wie lange wird es währen, bis das zweite, abschliessende eintritt? Je mehr sich das Unglück der Gegenwart steigerte, desto dringender wurde die Sehnsucht, hierüber Auskunft zu erhalten. Seit Ergehen der Weissagung waren Jahrhunderte verflossen; erfüllen musste sie sich; sollte sie das aber können, so durften die Jahre keine eigentlichen sein, sondern das Wort שָׁנָה musste einen grösseren Zeitraum umfassen. In der That konnte ja auch Jes. 23, 15 so aufgefasst werden, als entspreche „Jahr,“ nicht 70 Jahre, der Regierungszeit eines Königs, stehe also in uneigentlichem Sinne. Vom Jahre abzusehen und sich an die Zahl zu halten, die 70 als unbestimmte runde Zahl zu fassen, bot keine Befriedigung. Dagegen lag, wie es scheinen konnte, in jenen 7 × 7 Jahren ein Fingerzeig, es möchten 7 × 70 Jahre, 70 Jahrwochen gemeint sein; und die Geschichtlosigkeit der Zeiten liess die gleichwohl bleibende chronologische Schwierigkeit für nicht vorhanden ansehen, Dan. 9, 24 — 27 [s. z. d. St.].

In noch späteren Tagen, nach Jerusalems zweiter Zerstörung, als die 490 Jahre überschritten und das Heil immer noch nicht gekommen war, musste auf eine grössere Zahl, als die Sieben, reflectirt werden, um die 70 damit zu multipliciren. Am nächsten lag nach der Siebenzahl die Dekade. Damit waren, im Anschluss an Jes. 23, 15, wo scheinbar die Regierungszeit eines Königs eine besondere Art Jahr ist, 70 solche Jahre gegeben und 70 Regierungszeiten d. i. Könige. Allein mit 700 Jahren von 588 oder 599 v. Chr. an reichte der Verfasser des Buches Henoch nur in seine Vergangenheit, das Jahr 112 oder 101 nach Chr. Also wählte er die grosse Siebenzig, stellte 72 Hirten d. i. Könige auf, [um mit 720 Jahren bis zu dem Messias Bar-Kochba herabzureichen.]

Dritter Anhang.

Der Messias Sohn Josephs.

1. Ursache, einen Messias zu erwarten, hatte auch die Sekte der Samariter; da sie aber die Propheten verwarf, so blieb sie für den Nachweis ihrer Hoffnung auf den Pentateuch angewiesen. Aber nun deuteten sie [den *Schila*] Gen. 49, 10 auf Salomo[1]), und auch den Stern aus Jakob Num. 24, 17 verstanden sie nicht messianisch, so dass kaum eine andre passende Stelle übrigt, als Deut. 18, 15. 18[2]), gemäss deren der Messias ihnen alles zum Heil Nothwendige verkünden wird Joh. 4, 25. Nachdem sie sich aber an den Ort und in das Erbe Ephraims eingedrängt hatten, und sich als Nachkommen Jakobs betrachteten ψ. 80, 3. Joh. 4, 12, erwarteten sie auch einen Messias aus ihrer Mitte, einen Sohn Josephs, des Gerechten (*Cellar. Collectanea histor. Samarit.* p. 11.); und wenn übrigens die späteren Samaritaner den Messias הַשָּׁהֵב [הַתָּהֵב], den Wiederkehrenden[3]), nennen (*Cellar.* p. 38), so erhellt: sie erwarteten nach Massgabe von Deut. 18, 15 die Wiederkehr ihres Propheten Mose[4]).

2. Nun aber anerkennen auffallender Weise auch die späteren Juden einen Messias ben Joseph oder ben Ephraim (Hohel. 4, 5. 7, 3. Exod. 40, 11 Targ. — Ibn Esra zu ψ. 80, 18. Raschi zu Jes. 11, 13[5]). 24, 18 ff.; s. Cellar. Collect. p. 27.), und es erhellt, dass nicht Jesus, der Sohn Josephs, gemeint ist. Die Erklärung liegt wohl in der Thatsache, wenn diese angenommen werden darf, dass der Sohn eines andern Joseph, Freundes der Samariter (Joseph. Antt. XII, 4, 3), Hyrkan, mit den Ansprüchen eines Messias auftrat Joseph. Antt. XII, 4, 6 ff. Die Stelle Dan. 11, 14 be-

---

1) [S. „Mess. Weissagungen“ §. 10, S. 151.]

2) G. Baur, Geschichte der alttest. Weissagung I, 358. 275 f.

3) Cf. תָּהֵב = hebr. שָׁב.

4) Buch Josua C. 6. *Juynboll, Chron. Samarit. arab. cui titulus est Liber Josuae. Lugd. Bat.* 1848. p. 127 ff.

5) Neben dem Messias ben Jehuda.

sagt einen Aufstand einer Partei im jüdischen Volke, welcher bezweckte alte Weissagung zu erfüllen. Es kann nur die Weissagung vom messianischen Reiche im Wurfe liegen. Damals aber lebte Hyrkan; und als mächtiges Parteihaupt, unternehmenden Geistes und hochfliegenden Sinnes, wie er war, lässt sich ihm — und wir wüssten keinen Andern — ein solcher Plan zutrauen; und zu fürchten hatte er die Rache des Landesherrn, Joseph. a. a. O. §. 11. Natürlich arbeitete und wagte er nicht für einen Andern. Das Unternehmen misslang, sein Bild blieb aber in der Geschichte stehen und wurde Typus des Messias, als dessen Vater dann ein anderer, jener erste gerechte Joseph gedacht wurde[6]).

Vierter Anhang.

Vom Antichrist.

1. Nachdem man den ursprünglichen wahren und Machtgott Jahve mehr und mehr als liebenden Vater, als den guten und gnädigen dachte ψ. 103, 8. 145, 8. Mal. 2, 10, wandelten sich in Festhaltung des Gegensatzes auch die wesenlosen Götzen in böse Wesen um: an die Stelle der physischen Nichtigkeit trat die moralische Negativität; die heidnischen Götter wurden zu Dämonen gestempelt (Deut. 32, 17. ψ. 106, 37 LXX), und *Baalsebub,* welcher 2 Reg. 1, 2. 3. 6 dem Jahve gegenübersteht, wurde als *Beelzebul*, als Hausherr Matth. 10, 25, der Teufel Oberster Marc. 3, 22. Matth. 12, 24[1]).

Nämlich längst hatte man die Nothwendigkeit erkannt, da von dem guten Gotte das Böse in der Welt sich nicht ableiten liess, auch die Macht des Bösen in einem

---

[6]) [Vgl. Geschichte des Volkes Israel II, 357—362.]

[1]) [Vgl. oben §. 14, S. 67 f. und §. 5, *Nota* 6. S. 18.]

obersten Princip zusammenzufassen, von welchem es ausgehe; und erneuerte Bekanntschaft mit der altpersischen Religion hatte in der Schlange Gen. 3, 1 f. den Teufel entdeckt Sap. 2, 24[2]). Folgerichtig, jedoch mit Fug erst viel später, kam die Analogie hinzu eines Antichrist gegenüber dem erwarteten Christus.

2. Wenn auf Erden überhaupt das Gute mit dem Bösen im Streite lag, so gerieth die Theokratie mit der Welt in einen immer stärkeren Gegensatz. Aeusserlich schwach erstarkte sie geistig; das Heidenthum dagegen, welches, in innerer Anflösung begriffen, durch den Judaismus sich bedroht sah, raffte seine letzten Kräfte zusammen; und je die folgende Macht, welche an seiner Spitze in den Kampf eintrat, war stärker als die Vorgängerin. Trat nun etwa in ihrem Haupte die Feindschaft gegen die Theokratie besonders hervor, so war ein Substrat für das Bild des Antichrist's gegeben; und unstreitig hätte Antiochus Epiphanes sich hiezu geeignet (Hieron. zu Dan. 8, 14. 11, 21). Jedoch von den charakteristischen Zügen kann 2 Thess. 2, 4 nur das Sicherheben über jeglichen Gott oder *σέβασμα* von ihm entlehnt scheinen Dan. 8, 11. 11, 37, und ein persönlicher Messias wurde nicht gedacht Dan. 7.

3. Ueberboten wurde Antiochus von Cajus Cäsar, welcher der erste unter den Kaisern sich selbst zum Gott machte und seine Bildsäule im Tempel aufgestellt wissen wollte Tacit. Hist. V, 9. Philo Legat. §. 11. Joseph. Antt. XVIII, 8. 7, 2. Sueton. Cajus 22. Dio XXXVII, 59, §. 26. §. 2. Er ist der Armillus, vgl. Sueton. Calig. 52, welchen Jes. 11, 4 Targ. der Messias tödten soll, und ist der jüdische Antichrist geworden[3]); aber in dem unter Claudius[4]) verfassten 2. Brief an die Thessalonicher ist er der Typus des christlichen (vgl. V. 8 mit Jes. 11, 4). Die Kategorieen übrigens *ὁ ἄνομος* V. 8 und *ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας*

---

2) [Vgl. auch Ewald, die Lehre der Bibel von Gott II, 306 f.]

3) [Comment. z. Dan. S. 125.]

4) Ὁ *κατέχων* 2 Thess. 2, 7 = הָאֹחֵז.

V. 3. (Joh. 17, 12) stammen aus Jes. 14, 12; denn es wurde noch richtig חוֹלֵל gelesen (ψ. 73, 3), statt שַׁחַר aber שַׁחַת, vgl. Ez. 28, 8. Jes. 47, 11 LXX: *βόθυνος*[5]). Die *ἐνέργεια πλάνης* endlich V. 11 ist der רוּח עִוְעִים Jes. 19, 14.

---

5) [Geschichte des Volkes Israel II, 583 f.]

Messianische Weissagungen.

Messianische Weissagungen.

§. 1. Namen und Begriff.

1. Wir folgen mit dieser Benennung einem gewöhnlichen Sprachgebrauch, der es noch ungewiss lässt, was man unter ihm verstehn solle. Es sind diess Weissagungen, welche den Messias zu ihrem Gegenstande haben. Aber was besagt das Wort? Im bezüglichen Sinne kommt ὁ Μεσσίας, Μεσσίας erst im N. T. vor Joh. 1, 42. 4, 25, und הַמָּשִׁיחַ in nachbiblischen Schriften der Juden, z. B. in der Formel חֶבְלֵי המשיח; grammatisch aber ist (ὁ) Μεσσίας die Gräcisirung von מְשִׁיחָא ψ. 45, 7. 1 Chr. 3, 24 u. s. w., hier und gewöhnlich als Apposition zu מַלְכָּא.

Im A. T. ist das Wort Appellativum, und zwar Substantivum auch 2 Sam. 1, 21. (cf. 2 Sam. 3, 39. Dan. 9, 25), und bedeutet, wie auch dort bei Johannes übersetzt ist, der Gesalbte, ein Gesalbter Dan. 9, 26. 25. Lev. 4, 3; und namentlich häufig ist die Formel der Gesalbte Jahve's. Vorzugsweise so bezeichnet wird der rechtmässige israelitische König; im Munde Jahve's, also mit dem Suffix erster Person, auch Cyrus Jes. 45, 1. (vgl. 1 Sam. 2, 35.), das israelitische Volk Hab. 3, 13. ψ. 84, 10, die Patriarchen 1 Chron. 16, 22. Salbung ist Einweihung zu einem Geschäfte oder Beruf, vom Gelenk- oder Geschmeidigmachen der Glieder dadurch, dass man sie mit Öl salbt. Eingeweiht also auf diese Art wurden zu ihrem Amte Könige, Propheten, Priester 1 Kö. 19, 15. 16. 2 Kö. 9, 1 ff. Doch heisst ein Priester oder Prophet niemals der Gesalbte

Jahve's und auch mit dem Propheten Joh. 6, 14. 5 Mos. 18, 15 ist nicht der Messias gemeint.

2. Also betreffen diese Weissagungen einen König, wie geschichtlich vorliegt, einen israelitischen, gehn als Weissagungen auf die Zukunft, und könnten sich auf künftiges Thun eines schon vorhandenen Königs beziehn. Allein dieser König wird nie als schon lebend gedacht[1]). Jes. 52, 13. ψ. 45. ff. steht nicht der Messias in Rede; und Jes. 49, 1 ff. wird nicht er redend eingeführt. Also gehen diese Weissagungen einen künftigen König an, ihn, sofern er sich als solchen erweist, mithin auch sein Reich; und sofern er von Jahve zu seinem Amte gesalbt sein wird, bezielen sie das Reich, wie er es verwalten wird, die Zustände, welche er schaffen soll. Diese sind theils innere theils äussere; und man erwartete von diesem künftigen Könige die Herstellung solcher, wie sie sein sollten; wie die Idee der Theokratie sie erheischte, also ideale Zustände, ein „goldnes Zeitalter".

§. 2. Ursprung der Messianischen Hoffnung.

1. Dieses Hoffen auf eine bessere Zukunft entsprosst dem Gefühle der Nichtbefriedigung, welches von der so, wie sie ist, beschaffenen Gegenwart erzeugt wird. Es ist das ein natürliches Gefühl, sofern die Zeiten schlecht sind, ein sittliches als Verletztsein durch Schlechtigkeit der Menschen. Letztere aber[2]) reflectirt sich in der objektiven Welt; und so erwächst aus diesem Gefühle die Sehnsucht nach einem glücklicheren Zeitalter, aus welchem die Sünde und damit auch das Übel verbannt sei. Die Energie aber des Verlangens gebar die Hoffnung, und die Erkenntniss des Guten brachte den Glauben an dessen endlichen Sieg mit sich.

2. Bei Griechen und Römern[3]) gehört das goldene Zeitalter vielmehr der Vergangenheit an. Das Herabsteigen aus dieser bis zur Gegenwart galt als ein Sinken;

---

1) (Gegen Jes. 9, 5 s. Jes. 11, 1.)

2) Die sittliche Welt überhaupt.

3) Gegensatz zum Semitismus überhaupt.

und die entfernteste früheste Zeit sah man in rosigem Lichte, indem all ihr Rauhes und Unebenes nicht mehr empfunden und darum vergessen wurde. Für entschwundenes Glück ist das Gedächtniss schärfer; und ebenso empfindet man stärker alles Missliche der Gegenwart, als dass man ihr Gutes gehörig würdigte. Dieses allmählige Fallen im Werthe ward durch Aufeinanderfolge der Werthmetalle ausgedrückt (Dan. 2, 32 f.), gleichwie in der Zeit die Geschlechter aufeinander folgen; und die jedesmalige Gegenwart ist das eiserne Zeitalter (Hesiod. Ἔργα V. 176. Ovid. met. I, 127.). Ihre Schlechtigkeit erkannte der Heide an[4]), sehnte sich aber nicht hinaus, weil er nicht gleich tief, wie der Hebräer, von der Sünde sich verletzt fühlte. Während der Hebräer sich unpoetisch, aber practisch verhält (Hiob 28, 28), war die heidnische Weisheit theoretisch und Poesie. Nur Virgils zart besaitetes und frommes Gemüth hat in der 4. Ekloge ein Seitenstück zur messianischen Hoffnung aufgestellt: wozu sich dann als Gegenstück vergleichen lässt, dass die Periode Davids als messianische wiederkehren soll.

§. 3. Kern und Belang der Messianischen Hoffnung.

1. Er ist ein mannichfacher; und es tritt im Laufe der Zeit bald der bald jener Bestandtheil in den Vordergrund. Prophetische Schriftstellerei kam auf, nachdem die Davidische Dynastie gegründet und auf dem Plane war, der Gottesstaat sich aber in zwei Reiche gespalten hatte. Die ideale Theokratie sollte überhaupt die Mängel der historischen wegschaffen, und Gesammtisrael vereinigt umfassen. Zuvörderst also soll jener Riss in Israel geheilt werden Jes. 11, 13, Ephraim sich wieder wenden zum Hause Davids Hos. 3, 5. Mich. 5, 2. Aus dem gleichen Grunde sollen auch die ins Ausland gefangen geführten befreit werden und heimkehren, Jo. 4, 7. Mich. 4, 6; da das Heil zögerte, sie mit ihren Kindern Sach. 10, 9 f.

---

[4]) Daher Menander's: *ὃν οἱ θεοὶ φιλοῦσ᾽ ἀποθνήσκει νεός.*

2. Die herzustellende äussere Gerechtigkeit Jes. 30, 21. 22.—23 ff. konnte nur Folge sein innerer Jes. 32, 17. 54, 14. Diese wird Israels Gott in seinem Volke dadurch beschaffen, dass er auf dasselbe seinen Geist ausgiesst Jo. 3, 1 f. Ez. 36, 27. Jes. 32, 15. 59, 21. 54, 10. [U. s. w. gemäss „Alttest. Theologie" §. 29, 1. 3.]

3. Durch die Austilgung der Sünde fallen auch die Uebel hinweg, welche die Wohlfahrt der geschichtlichen Theokratie getrübt und zerstört hatten (vgl. Ez. 14, 21. Jer. 15, 3.) [u. s. w. Siehe „Alttest. Theol." §. 29, 4.]

4. Die Verwirklichung rückte immer weiter in die Ferne. [U. s. w. Siehe „Alttest. Theol." §. 27, 3.]

§. 4. Von dem Oberhaupte der idealen Theokratie.

[= §. 30. der „Alttest. Theol."]

§. 5. Der Uebergang zur idealen Theokratie.

[= §. 29, 1. 2. der „Alttest. Theol."]

§. 6. Umfang der idealen Theokratie.[1]

Wenn Nachbarvölker wiederum wie vordem Unterthanen Israels werden sollen, so ist damit nicht ausgesagt, dass Jahve Gott derselben sein werde. Als König aber Israels ist er Oberherr auch von Jenen (Am. 9, 12); und als Universalgott ist er König der Heiden Jer. 10, 7. ψ. 22, 29, wenn auch denselben unbewusst und von ihnen nicht anerkannt. Diese Anerkennung kann aber auf die Dauer nicht ausbleiben; denn die Verehrung Jahve's, des einzigen Gottes, ist die wahre Religion, ewig bestehend ψ. 19, 10, während alle Lüge vergeht. Schon hierdurch wird es angebahnt, dass einst alle Heiden die Nichtigkeit ihrer Götter einsehen und sich dem Jahve zuwenden werden Jer. 16, 19. ψ. 22, 28. Unmittelbar aber dazu bewogen finden sie sich dereinst durch ihre Niederlage im Gericht. Wenn dem Nationalgotte Israels, weil er Siege erficht oder untrüglich weissagt ψ. 68, 32. Jer. 40, 2. Jes. 18, 7,

[1]) [Vgl. §. 28, 2. 3. der „Alttest. Theol."]

als einem wirklichen Gotte Heiden auch sonst ihre Anerkennung nicht versagen: so bringt nunmehr die Niederwerfung aller Heiden, also auch ihrer Götter Jes. 24, 21 f. 27, 1, die Ueberzeugung hervor, dass er der einzige wahre Gott sei Zeph. 3, 8. 9, und er nimmt so die Weltherrschaft an sich Jes. 24, 23. Das Gericht wird nur über das heidnische Kriegsvolk gehalten; und auch von diesem entrinnen Einzelne, und berichten daheim, was geschehen ist Jes. 66, 19. Also lassen sich die Heiden herbei, Jahve's Willen zu vernehmen und zu thun Mich. 4, 2, ihre Kriegswaffen als fürderhin unnütz schmieden sie um, und Jahve, der Gebieter über sie alle, schlichtet auch international ihre Streitigkeiten Mich 4, 3, gleichwie er seinem eigensten Volke Ruhe vor ihnen verschafft hat. Letzteres aber und der Tempel Jerusalems behaupten ihre bevorzugte Stellung, da ja von ihnen die Erleuchtung der Welt ausgeht Mich. 4, 2. Jes. 42, 1 f. 6. Wenn auch an jedem Orte zu Jahve gebetet werden kann Zeph. 2, 11, so kommen die fremden Völker doch zur Festfeier nach Jerusalem Mich. 4, 1. Sach. 14, 16. Jes. 25, 6, und Israel ist das Priestervolk Jes. 61, 6. 66, 21, das die Opfer der das Feld bauenden Laien ausrichtet Jes. 61, 5. Sach. 14, 20. 21.

§. 7. Echte und unechte messianische Weissagungen; Quellen derselben.

Messianische Weissagungen sind da zu suchen, wo sich überhaupt zur Prophetie bekannt und solche bezweckt wird, also in den eigentlichen prophetischen Büchern. Einzelnes hieher Gehörige findet sich auch in den geschichtlichen Werken, den *prophetae priores,* und in den Psalmen, von denen einer und der andere einen Propheten zum Verfasser hat. Im Allgemeinen jedoch bezielen Jene die Vergangenheit, die lyrischen Gedichte Gegenwart, die jeweiligen Gefühle und Stimmungen des Subjectes. Die Merkmale echter messianischer Weissagungen sind aus dem bisher Gesagten zu entnehmen; es ist aber Vieles hieher gerechnet worden, was sich besser anderswohin ordnet. Manche Aussprüche haben prophetisches Gepräge, sind Weissagung,

aber weder im weitern noch im engern Sinne messianisch: so 1 Mos. 12, 3. 4 Mos. 24, 17. Jes. 53, 11. 12. ψ. 110. Oder aber eine solche Stelle ist nicht einmal eine Weissagung, sondern spricht einen Wunsch, eine einfache Hoffnung aus: ψ. 16, 10. 1 Mos. 49, 10, oder bespricht Gegenwart und Vergangenes: ψ. 2. 45, 7. 22, 2—26. Jes. 52, 13—53, 10; und etwa geschieht diess auch von einem willkürlich eingenommenen Standpunkte der Vergangenheit aus (1 Mos. 3, 15.) im *vaticinium ex eventu* Dan. 7. (Ez. 12, 13. 24, 1; Jos. 6, 26. 1 Kön. 13, 2.) Jes. 19, 16.

I. Unechter Messianismus.

§. 8.

A. Das Protevangelium. Gen. 3, 15.

„Nach Vorgängern in der alten Kirche seit Irenäus ist es durch Luther namentlich in der luth. Kirche gewöhnlich geworden, in Gen. 3, 15 eine Weissagung auf die Ueberwindung des Teufels durch den Messias (den Weibessamen, nach Analogie von Gal. 3, 16 und 4, 4) und somit die erste Verheissung der Bibel — das Protevangelium — zu finden" (Knobel-Dillmann, die Genesis S. 89). Vgl. Chr. Storr, *Commentatio de protev. Tubing.* 1785; *Doctrinae christianae Pars theoret.* Stuttg. 1793, [Deutsch mit Erläutungen und Zusätzen von K. Chr. Flatt. 2. Aufl. Stuttg. 1813,] §. 54.

1. Gen. 2 und 3 stammt aus der Jahve-Urkunde; diese gehört dem nördlichen Reiche an und trifft kraft Gen. 27, 40 in die Zeit nach dem Abfall Edoms von Juda 2 Kön. 8, 20 und vor der Wiederunterwerfung der Edomiter durch den Judäer Amazia (vor 825 v. Chr.) 2 Kön. 14, 7, einer Thatsache, auf welche die Urkunde nirgends Bezug nimmt — also ungefähr in die Mitte des 9. Jahrhunderts v. Chr. [s. die Psalmen. Leipzig und Heidelberg 1865. II, 71]. Ungeschrieben kann jedoch der in den beiden Capp. vorliegende Mythus schon viel früher an Israel gelangt sein.

Denn auf hebräischem Boden gewachsen ist dieser Mythus nicht. Seine Wurzel ist vielmehr der arische Geist, und zwar findet sich derselbe in seinen Hauptzügen bei den iranischen Ariern wieder und geht mit seinem Lehrgehalte auf den Zend-Avesta zurück. Wie für Cap. 1[1]), so ist auch für Capp. 2 und 3 Persien die Heimath. Nach Persien weist der Cherub C. 3, 24[2]), der Lebensbaum, das Paradies und der Ort desselben[3]). Dort im persischen Religions-System, ist die Schlange Hülle und Symbol des bösen Geistes; sie ist also zu combiniren mit Ahriman, *Anghro mainjus,* der Schlange κατ' ἐξοχήν[4]), Vendid. 22, 5. 6. 24.

Von Persien ist der Mythus nach Westen zu den Hebräern gekommen, vielleicht „durch Salomo's Ophirfahrt oder in noch früherer Zeit“ [Gesch. d. Volkes Israel I, 225], und bei diesem Uebergange wandelte er sich theilweise ab: der Pisang wurde ein Feigenbaum C. 3, 7[5]), Ahriman's Larve ward zur wirklichen Schlange, die Verfluchung endlich der Flur V. 17 und der Name Eva V. 20 konnten erst, nachdem man mit griechischen Nachbarn [den Philistäern] bekannt geworden war, in den Mythus hineinkommen[6]).

2. Allerdings entdeckte von vorne herein der Hebraismus in Folge seines ganz anders gearteten Wesens den, von indogermanischem Geiste erzeugten, Gedanken nicht, welcher hinter dem aus Asien ihm mit dem Mythus zugekommenen Symbole stand. Das Symbol erdrückte — wie in vielen Fällen — die Idee dessen, von dem es Symbol ist. Unserm hebräischen Erzähler ist die Schlange eine eigentliche, nicht mehr Hülle des bösen Geistes: das beweisen die Verse 1. 14. 15 hier auf's Deutlichste, und verbieten

---

1) Persische Kosmogonie [vgl. Tuch's Comm. üb. d. Genesis. 2. Aufl. S. 8 f.]

2) [S. „Alttest. Theolog.“ §. 8, 1, S. 44 f.]

3) [Vgl. Tuch's Comment. über d. Genesis. S. 40.]

4) „Alttest. Theolog.“ §. 6, 2. S. 29. [G. Baur, Geschichte der alttest. Weissagung I, 158 ff.]

5) [Vgl. Furrer, Bedeutung der bibl. Geographie S. 4.]

6) אֲרוּרָה = ἄρουρα, und חַוָּה = Αὐή [s. Gesch. d. Volkes Israel I, 37. 121. 96, und z. ψ. 139, 15. 146, 4.]

damit dem Exegeten, das ursprüngliche Verständniss des Mythus dem hebräischen Autor aufzuoctroyiren.

Exegese.

V. 14. „Verflucht sollst du sein (Emphase des Jussiv) vor allem Vieh" u. s. w. מִן = *prae;* s. z. Jesaja S. 566. Nur die Schlange wird verflucht, alle übrigen Thiere nicht. — „Auf deinem Bauche sollst du gehen"; die Schlange soll unglücklich sein, soll sich ohne Füsse durch das Leben forthelfen, vgl. Deut. 32, 24. Ovid. *metam.* IV, 574 f. 579 und die Sanskritnamen für Schlange: *Pannaga* = mit Füssen nicht gehend, und *Uraga* = auf der Brust gehend. — „Und Staub sollst du fressen"; das Erdeessen ist sonst hyperbolischer Ausdruck für: im Staube liegen mit dem Gesicht ψ. 72, 9. Jes. 49, 23 (s. z. St.). Mich. 7, 17; doch glaubte man im Alterthum wirklich, dass die Schlangen Staub fressen Jes. 65, 25. Mich. 7, 17. Verg. Georg. II, 215. — „Alle Tage deines Lebens"; die Schlange wird gedacht als damals handelndes Einzelwesen.

V. 15. „Er (der Weibessame) wird dir treffen den Kopf, und du wirst ihm treffen die Ferse." שׁוּף hat eine arab. Wurzel صَابَ „treffen," s. z. ψ. 139, 11[7]). Treffen die Menschen Schlangen an, so zertreten sie ihnen den Kopf, wobei die Ferse des Menschen, und nur sie, für die Schlange einen Angriffspunkt bietet, weil der untere Fuss durch die Sandale geschützt ist. Und zwar geschieht dies auf dem Felde, wodurch der Zusammenhang mit V. 1 sich herstellt, wo die Schlange ein Thier des Feldes genannt wird.

Unser hebräischer Dichter ging aus von dem in der Erfahrung gegebenen Hass der Menschen gegen die giftigen Schlangen und setzte ihn als auf Seiten der durch ihren Biss so unheilvollen Schlangen der Zeit nach früher, weil allerdings der Hass des Menschen erst Folge ihrer Gefährlichkeit ist. Als Folge jenes Hasses der Schlangen gegen die Menschen stellt er den gelungenen Versuch, die Menschen zu verführen auf, und aus dem Unglück der Verführten leitet er, neben dem Hass der Schlangen gegen

---

[7]) Dagegen hat Hitzig zuletzt zu Hi. 9, 17 Das arab. نسف *comminuit* und *momordit* für unsre Stelle beigezogen.

die Menschen, den Hass dieser und ihrer Kinder — des Weibessamen — gegen das ganze Schlangengeschlecht — den Samen der Schlange — ab. Aus dem Fluche leiteten Josephus, das Targum [Jonathan], Luther u. A. die Behauptung ab, die Schlange habe früher Füsse gehabt, die ihr nun abgehauen wurden[8]); allein es scheint vielmehr, der Dichter habe keine Reflexion darüber angestellt, dass der Zustand, welchen er nachher als Strafe erklärt, schon vor dem Verbrechen der Verführung bestand. Denn die jüdische Idee, Gott könne nach seiner Allwissenheit zukünftige Sünden zum Voraus strafen (Joh. 9, 1. 2), ist hier noch nicht vorauszusetzen. Vielmehr ist nur der Zustand, dass die Schlange schon vorher keine Füsse hatte u. s. f., bis zum Sündenfall noch keine Strafe gewesen; von da an erst erscheint er unserm Erzähler als verdiente Strafe.

3. Unser hebräischer Autor — das steht fest — kann unmöglich an etwas Anderes gedacht haben, als an eine natürliche Schlange. Allein gleichwohl spricht dieselbe, und dadurch wird verrathen, dass sie dennoch keine rechte Schlange ist. Dieses Sprechen wird gerechtfertigt durch die tiefere Bedeutung, die derselben von vorne herein zukam[9]). Und so fand, parallel der Sage im Zend-Avesta, wo Ahriman als Schlange erscheint, und selber die Schlange, *Maschimârava* [„Menschenmörder;" vgl. ἀνθρωποκτόνος Joh. 8, 44], genannt wird (Vendid. 1, 4. 22, 5. Spiegel, Uebers. des Avesta I, 264)[10]), die seit dem Exil gangbar gewordene Dämonenlehre der Juden hier, Gen. 3, den Satan [wieder], dessen Maske die Schlange sei, Sap. 2, 24. Apoc. 12, 9. 20, 2: ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος

8) Sie hätten ihr ja auch auf Gottes Befehl abfallen können.

9) Im Alterthum galt die Schlange überhaupt als Symbol der Klugheit und List, aber auch der Bosheit, vgl. Matth. 10, 16. [2. Cor. 11, 3.] und den Gebrauch von ὄφις bei Aeschylus. Bochart. Hieroz. I, 1, 4. [Baudissin, Studien z. semit. Religionsgesch. I, 284.]

10) [Auch Delitzsch vergleicht in s. Comm. üb. d. Genesis, 4. Aufl. S. 139 f. „die verderbliche (beissende) Schlange", *Ashi dahâka*, der persischen Sage, welche im Zend-Avesta von dem Helden Thraêtôna, dem Sohne Âthwja's, erlegt wird. Vgl. auch Ewald, die Lehre der Bibel von Gott II, 306 f.]

[= הַנָּחָשׁ הַקַּדְמוֹנִי]. Joh. 8, 44; vgl. auch Röm. 16, 20: *ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης συντρίψει τὸν Σαταναν̃ ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν*[11]). Und auf diese Ansicht der spätern Juden gestützt, wollten schliesslich manche christliche Dogmatiker hier das Protevangelium finden: der Same des Weibes sei der Messias[12]), die Schlange der Teufel. Allein wie undeutlich wäre dies ausgedrückt, da Eva ja Mutter aller Lebendigen ist, V. 20! Und wenn die Schlange den Satan bedeutet, was soll da ihr Same sein[13])? „Same" bezeichnet „Nachkommenschaft". Von Nachkommen des Teufels ist aber Nichts bekannt, denn er hat keine Frau; Satan ist zwar *ἄρχων* der Dämonen, aber nicht Vater derselben. זֶרַע kommt zwar auch von einem einzelnen Nachkommen vor Gen. 4, 25. [21, 13. 1 Sam. 1, 11. 2 Sam. 7. 12. (?) Mal. 2, 15. vgl. Gal. 3, 16]; hier aber, Gen. 3, 15, kann der Same des Weibes nur collective, wie gewöhnlich, verstanden werden und allgemein das menschliche Geschlecht bezeichnen, denn es lässt sich nicht von einem Einzelnen sagen, dass er allein Eva's Same sei. Sollte ein Einzelner, etwa der Messias, angedeutet werden, so müsste es heissen: „Einer aus deinem Samen." — Man hat den Sinn unsrer Stelle dahin verstehen wollen: Er, sc. der Weibessame (Christus), wird dir (dem Satan) deine Macht nehmen, und du wirst ihn an das Kreuz bringen; — aber dazu passen schon die Ausdrücke „den Kopf zertreten" und „die Ferse beissen" nicht; dafür

---

11) Eisenmenger, Entdecktes Judenthum I, 822. 827 ff.

12) S. Storr a. a. O.; Delitzsch, a. a. O., S. 150: Christus nur *γενόμενος ἐκ γυναικός*, Gal. 4, 4. [s. Diestel, Gesch. d. A. T. in d. christl. Kirche S. 731. Aus dieser dogmat. Auffassung floss die Lesart der Vulgata *ipsa* (Maria) statt *ipse* u. die Fälschung von הוּא in הִיא.] Keil: die unmittelbare ausschliessliche Deutung des זֶרַע von Christo erscheine exegetisch unhaltbar, doch werde damit keineswegs die Beziehung auf Christus ausgeschlossen [?].

13) [Etwa die Gottlosen, welche im Sohar Chadasch „die Kinder der alten Schlange" genannt werden? vgl. Matth. 23, 33. 3, 7. Joh. 8, 44. 1 Joh. 3, 10. (So Hengstenberg.) Allein auch die bösen Menschen gehören zur Nachkommenschaft der Eva und können also dem Weibessamen nicht entgegengesetzt werden. Eva ist die sündige Mutter der ganzen sündigen Menschheit; mit welchem Rechte sollte mithin z. B. Kain, ihr Erstgeborner, nicht „Weibessame" genannt werden?]

sollte man beide Wörter (Kopf und Ferse) eher umgestellt erwarten. Aus diesen Gründen kann unser Autor unmöglich an etwas Anderes gedacht haben als an die natürliche Schlange und die Feindschaft des Menschen gegen dieselbe.

Nach Ansicht der alten Araber, welche die Schlangen (جَانّ) nicht für gewöhnliche Geschöpfe, sondern für Geister (جِنّ) hielten[14]), ist die Welt in *Ins* (إِنْس, Menschen) und Dschinnen (جِنّ) eingetheilt, aber eine Feindschaft zwischen denselben tritt nicht so deutlich zu Tage, wie zwischen Menschen und Schlangen. Dagegen gehört bei Zoroaster die Schlange zur Schöpfung des Ahriman, Schlangentödtung gilt bei den Magiern als Verdienst (Herod. I, 140), ja es wurde ein besonderes Fest der Schlangentödtung bei den Persern gefeiert (Agathias II, 24. [DMZtschr. XX, 52]). Damit sehen wir uns aber in die Urheimath unsers Mythus zurückversetzt, welcher offenbar in seiner Urgestalt vom Samen der Schlange, d. i. von dem, was der böse Geist gesät, also von der Schöpfung Ahriman's gesprochen hat, welche der Mensch zerstören werde. Es ist also anzunehmen, dass der Mythus, als er an die Hebräer kam, noch dahin lautete, der böse Geist habe in Schlangengestalt gehandelt, dass aber die hinter dem Symbol stehende Idee von unserm hebr. Erzähler nicht erfasst wurde.

§. 9.

B. Der Segen Abrahams. Gen. 12, 2. 3; s. 28, 14. 18, 18; vgl. 22, 18; — 26, 24. 27, 29; — 48, 20; Jer. 29, 22. Jes. 65, 16. Jer. 4, 2.

Zunächst stellt durch Gen. 28, 14. [זַרְעֲךָ] cf. 22, 18 sich eine äussere Verbindung mit C. 3, 15 her, vgl. Gal. 3, 16.

---

14) Sie dachten einen Dschinn (Geist, Genius, Dämon) in der Schlange. Nöldeke, in d. Zeitschr. f. Völkerpsych. u. Sprachwiss. I, 413 f. [Baudissin a. a. O. I, 279 f.]

Sodann entspricht die Etymologie von Abram = „erster Mensch“[1]) der Bedeutung von Adam: er ist dessen Wiederholung, *προπάτωρ*, mit welchem eine neue Geschichte beginnt. Wie Adam ist auch Abraham (vgl. die Grundbedeutung) „Vater vieler Völker“ Gen. 17, 5. (18, 18.) Röm. 4, 16. 17.

Exegese.

Gen. 12 gehört in die Jahve-Urkunde. — V. 1. מארצך aus Haran, d. i. Karrhä, „der Stadt der Heiden“, Sitz des heidnischen [Mond- und Morgenstern-] Kultus[2]). Abram als Bekenner einer neuen Religion soll sich scheiden von seiner heidnischen Verwandtschaft. מוֹלֶדֶת, Geburt, Zeit der Geburt und Ort derselben, ist hier gemeint von dem Volke, vgl. 24, 4. Hier eine andre Quelle, welche Abram nicht bis auf Ur (11, 26 ff.), sondern blos bis Haran zurückweist, V. 4. מִבֵּית אביך „aus deiner Familie“, aus dem weiteren Zusammenhang, zu dem deine Familie gehört. — V. 2. „Ich werde dich segnen“ mit Glücksgütern. Dann wird auch dein Name gross werden, „und du sollst sein בְּרָכָה“, ein Gegenstand des Segens (nicht für Andre wie Sach. 8, 13, sondern) wie ψ. 21, 7 = ein Gesegneter, vgl. 1 Chron. 12, 3. Deut. 21, 23. Jes. 11, 10. Das Substantiv ist stärker als das Adjectiv. — V. 3. מברכיך „die dir wohl wollen“. מקללך — beachte den Wechsel des Numerus: Leute, die dir Gutes wünschen, in der Mehrzahl, dagegen nur ein Einzelner, der dich schmäht: „wo irgend etwa Einer ist, der dir flucht“ [vgl. dgg. Gen. 27, 29. Num. 24, 9]. — וְנברכו בך „und sich segnen werden bei dir“; LXX passive: *ἐνευλογηθήσονται* [auch Sir. 44, 21], daraus Gal. 3, 8. [Act. 3, 25.][3]) Auf diese passive Erklärung gründet sich die Deutung der oben angeführten Genesis-Stellen auf den Messias; aber jene Erklärung ist unrichtig und damit wird auch diese Deutung grundlos. Die hebräische Form des Niphal wurde von vorne herein ausgeprägt für das Reflexivum, z. B. נִשְׁמַר sich hüten,

---

1) אַבְרָם = *ape râm* [s. das Nähere in der „Gesch. d. Volkes Israel“ I, 41—44.]

2) [Das Buch Hiob. S. XVII f.]

3) Vgl. übrigens die richtige Lesart in Apoc. 17, 8: *θαυμασθήσονται* „sie werden sich verwundern.“

נִקַּם sich rächen, נִשְׁמַע sich gehorsam zeigen etc., vgl. Ewald, Ausführliches Lehrbuch der hebr. Sprache §. 123, b. Dem gemäss bedeutet auch נִבְרַךְ „sich segnen". Zudem tritt für diese Niphal-Form, die nur noch C. 18, 18 und 28, 14 vorkommt, in der andern Stelle 22, 18 [und in dem Glossem 26, 4] das Hitpaël הִתְבָּרֵךְ ein, das überall den Sinn des Reflexivum hat, Jes. 65, 16. Jer. 4, 2. ψ. 72, 17. Der Grund für diesen Wechsel der Conjugation ist darin zu finden, dass das Niphal frühzeitig für das Passivum gebraucht wurde und deshalb durch das Hitpaël ersetzt werden musste. Zuweilen stehen beide Formen in gleicher reflexiver Bedeutung auch noch neben einander, so ψ. 83, 4. 6: הִתְיָעֵץ und נוֹעַץ „sich berathen". Wir haben also unsre Stellen zu übersetzen und zu erklären: „es werden sich segnen mit dir" oder „bei dir alle Geschlechter des Erdbodens", nämlich nach der Formel: möge ich sein wie Abraham, s. Gen. 48, 20 und Jer. 29, 22.

Gen. 18, 17—19 hat zum Zweck, Jahve zu rechtfertigen, dass er Abraham zu seinem Vertrauten macht, und den Abraham als dessen würdig darzustellen.

V. 17. „Soll ich wohl Abraham verhehlen, was ich im Begriffe bin zu thun". Jahve überlegt, dass Abraham ein so wichtiger Mann ist und dass er selbst seiner Würde Nichts vergibt, wenn er es ihm offenbart. Sofern aber dem Abraham eine Offenbarung zu Theil wird, kann er auch נָבִיא heissen C. 20, 7. — V. 18. Abraham ist der Ahnherr eines künftigen grossen Volkes, weil Gott ihn erwählt hat zum Kenner der wahren Religion, an die der Segen sich knüpft. — V. 19. ידע kennen, hier inchoativ: Kenntniss nehmen von Etwas oder von Einem; „denn ich habe von ihm Kenntniss genommen, ich habe ihn erwählt" (Gnadenwahl), Amos 3, 2 [s. z. St. und z. Jes. 7, 16 und ψ. 1, 6], Gal. 4, 9: *γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ.* לְמַעַן אֲשֶׁר zum Grunde, zum Zwecke, „zu dem Ende dass" mit zweitem Modus [Ewald, a. a. O. §§. 222, *b* und 337, *b* und vgl. Neh. 6, 13]: aus dem Kreise der Heiden habe ich diesen Einzelnen erkoren, auf dass die Tradition der Tugend nicht untergehe: dass er seinen Nachkommen die Befolgung meiner Gebote einschärfe, um so das Gute, das ich ihnen

thun will, möglich zu machen[1]). אחריו nach seinem Tode. דֶּרֶךְ יהוה der Pfad, den Jahve selber geht und auf dem auch Andre gehen sollen.

Die Stelle theilt nicht blos Wunsch und Hoffnung wie C. 49, 10, ist nicht blos Ausdruck (befriedigter) Gegenwart wie C. 3, 15, sondern nimmt, weil die glückliche Gegenwart des Schreibers sich dazu anliess, eine herrlichere Zukunft in Aussicht; und zwar wird solche äussere Gerechtigkeit echt prophetisch von der innern abhängig gedacht C. 18, 19; vgl. auch Mal. 2, 15 [s. z. d. St.]. Der Verfasser hier, V. 19, als Israelite weiss sich und sein Volk in der Gnade stehend und bleibt sich der Bedingung bewusst, von der diese abhängt. Der Erste in der Zeit [Abraham] ward Erster nach der moralischen Würdigkeit; vgl. ראשית

Gen. 26, 24 ist desgleichen die Rechtschaffenheit Abrahams, „meines Knechtes", der Grund, weshalb Jahve dessen Sohn und seinen Samen segnet.

Gen. 28, 14: „es werden sich segnen bei dir alle Geschlechter des Erdbodens, und bei deinem Samen"; Letzteres kommt neu hinzu. Unter diesem Samen verstand man nachgerade den Messias: Gal. 3, 16, und erklärte: durch deinen Samen, und so mittelbar durch dich.

Gen. 22, 16—18 wird aufs deutlichste als der Same Abrahams das zahlreiche Volk Israel bezeichnet und dessen Feinde mit zu „der Gesammtheit der Erdenvölker" gerechnet, welche sich segnen werden — das Hitpaël ist unmöglich passive zu fassen — mit Abrahams Samen. Es ist daher kein Recht dazu gegeben, זַרְעֲךָ zuerst collectiv, und dann individuell und speciell auf den Messias zu deuten.

§. 10.

C. Schilo. 1 Mos. 49, 10.

Der Segen Jakob's C. 49 war von vorne herein ein Stück für sich, der älteste Abschnitt der Genesis, hängt von keiner Quelle ab und ist erst in die Elohim-Urkunde

[1]) [Vgl. „Alttest. Theol." §. 19. S. 83.]

aufgenommen worden. — Der ganze Ausspruch über Juda V. 8—12 ist in einer Menge Schriften behandelt worden, s. Tuch's Commentar über die Genesis S. 569 ff. [in 2. Aufl. S. 485 f.] in der Note. [Auch Knobel-Dillmann, die Genesis S. 477]. Einen Bestandtheil davon bildet V. 10, von dessen richtiger Erklärung hauptsächlich die Bestimmung des Zeitalters des Segens Jakob's mit abhängt.

V. 8. יוֹדוּךָ spielt an auf den Namen יְהוּדָה, 29, 35. Weiter vgl. 27, 29. — V. 9. גּוּר אַרְיֵה = כְּפִיר; לָבִיא ist der grosse Löwe. Apoc. 5, 5 ist der Löwe hier messianisch gedeutet. Aus unsrer Stelle ist Num. 24, 9 geflossen. Sinn: wer wird es wagen, mit ihm Krieg anzufangen? wehe dem, der den Frieden Juda's stören wird! — V. 10. שֵׁבֶט nicht Scepter, sondern Hirten-, Führerstab, Jud. 5, 14. Lev. 27, 32. Mich. 7, 14. ψ. 23, 4 [s. z. St.]. מְחֹקֵק Substantiv, entweder: derjenige, welcher den Weg mit dem Stabe weist Jud. 5, 14, Heerführer, Gesetzgeber, Beschliessender Jes. 33, 22. Deut. 33, 21, oder: der Stab selbst, Hirtenstab, Führerstab, Num. 21, 18. ψ. 60, 9 [s. z. St.]; so auch hier. מִבֵּין רַגְלָיו[1]) steht parallel zu מִיהוּדָה; der Hirt hat den Stab in der Hand unter dem linken Schenkel durchgezogen, auf dem rechten Schenkel liegend — d. i. בֵּין רַגְלָיו (Jud. 5, 27) — und auf den Boden reichend[2]); Wellsted, Reisen in Arabien I, 126[3]). Die Führerschaft, die Hegemonie Juda's soll nicht von diesem Stamme weichen, עַד כִּי־יָבֹא שִׁלֹה[4]).

Hier muss vor allen Dingen das Wort שׁלה bestimmt werden, denn es wirft Licht auf alles Uebrige. Dasselbe ist zu schreiben שׁלה (ohne י nach שׁ); so haben hier die besten Handschriften, der samarit. Codex zweimal; dafür zeugen LXX: *ἕως ἐὰν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ*, Aquila und

---

[1]) [Vgl. من بين رجليه *Arabs. Fâk. p.* 119, 2.]

[2]) So zuerst richtig Herder, Vom Geist d. Ebr. Poesie II, 75.

[3]) راعٍ متكّئ على عصاه.

[4]) Vgl. G. Baur, Geschichte der mess. Weissagung I, 231—290, bes. S. 239 ff. — Unbrauchbar ist C. F. Keil's Abhandlung: Ueber Schilo, in d. Ztschr. f. d. gesammte luther. Theologie und Kirche XXII, 30—59.

Symmachus: ᾧ ἀπόκειται, Theodotion, [*Vulgata,*][5]) der Syrer, Onkelos, Targ. Jerus., Saadja. Und zwar haben diese Versionen die Consonanten שלה = שֶׁלֹּה, אֲשֶׁר לוֹ gedeutet, wie denn vielleicht schon Ezechiel C. 21, 32[6]) dieselben also ausgesprochen hat. Dagegen wird das Wort überall sonst im A. T. שִׁלֹה gesprochen, Jos. 18, 1. Jud. 18, 31. 1 Sam. 1, 3. 3, 21. 4, 3. 4. 12. 14, 3. 1 Reg. 14, 2. 4. Jer. 26, 6, wofür auch die Varianten שִׁלוֹ Jud. 21, 19. 1 Sam. 1, 24. 3, 21 (neben שִׁלֹה). Jer. 7, 14. 26, 9. 41, 5. ψ. 78, 60, שִׁילוֹ Jud. 21, 21. Jer. 7, 12, und שִׁילֹה 1 Reg. 2, 27 und in Codd. zu unsrer Stelle vorkommen.

Die Lesart שֶׁלֹּה = אֲשֶׁר לוֹ wurde frühzeitig auf den Messias bezogen[7]). Das älteste christliche Zeugniss dafür liefern wohl die Clementinischen Homilien II, 52. III, 49, wo es jedoch heisst: *ἕως ἂν ἔλθῃ οὗ ἔστιν, καὶ αὐτὸς προςδοκία ἐθνῶν*: Letzteres wörtlich wie bei LXX zu unsrer Stelle, vgl. Hi. 19, 25. Allein שֶׁלֹּה könnte nur bedeuten: „welcher [welches] ihm“ [LXX], oder „welchem“ [vgl. C. 41, 56), nicht aber „welchem es ist“[8]); und wenn auch בֹּה für בּוֹ vorkommt [Jer. 17, 24. Ez. 14, 4?][9]), so wird doch nirgends לֹה für לוֹ geschrieben; ja selbst שֶׁ für אֲשֶׁר ist etwas unwahrscheinlich in einem judäischen Abschnitte, denn בְּשַׁגַּם Gen. 6, 3[10]) = בַּאֲשֶׁר גַּם gehört in die Jahve-Urkunde [vgl. Ewald, a. a. O. §. 181 b.].

Die Rabbinen combinirten das Wort שִׁלֹה, bezw. שִׁילֹה, mit שִׁלְיָה „Nachgeburt“, wofür Onkelos zu Deut. 28, 57 זְעֵיר בְּנָהָא „der kleine ihrer Söhne“, und dem entsprechend an unsrer Stelle das Targum Jonatan's „der König Messias,

5) [*qui mittendus est* = שָׁלֻחַ, *i. e.* Ἀπεσταλμένος Joh. 9, 7; dieser aber ist Christus. So die kathol. Ausleger und Flacius.]

6) עַד־בֹּא אֲשֶׁר־לוֹ הַמִּשְׁפָּט.

7) [Vielleicht schon von den griech. Uebersetzern; sicher von Onkelos vom Targum Jerus., von den ältesten jüdischen Erklärern und in der christlichen Kirche bis auf Jahn herab.]

8) So noch Bohlen: „bis dass kommt der, dem es gebührt.“

9) [Vgl. Ewald, Ausführl. Lehrb. d. hebr. Sprache §. 247 d. 84 b. Olshausen, Lehrb. d. hebr. Sprache §. 40 h.]

10) [S. Bär hat בְּשַׁגָּם; s. auch Delitzsch, Comm. üb. d. Genesis, 4. Aufl. S. 195.]

der kleine seiner (sc. Juda's) Söhne" hat. Der Erklärung der Rabbinen folgten Luther in seinem Commentar zur Genesis[11]), Calvin[12]) und viele protestantische Erklärer. Allein שִׁיל für שִׁלְיָה existirt nicht, auch wäre es abgeschmackt, bei Juda, einem Manne, von einer Nachgeburt zu reden[13]).

Wiederum wurde שִׁילֹה von der Wurzel שׁלה „ruhig sein" abgeleitet und ihm die Bedeutung „Ruhe" beigelegt. Demgemäss deuten schon die Samaritaner mit Rücksicht auf 1 Chron. 22, 9 den Schilo auf den König Salomo[14]), und christliche Erklärer seit dem 16. Jahrhundert wollten in שילה den Messias als den *Salvator, felicitator, sospitator*, den Welt und Teufel überwindenden siegreichen Helden[15]), oder als den *Pacificator*, den Friedenbringer und Friedensfürsten — Letzteren unter jeweiliger Beziehung auf Sach. 9, 9. Jes. 9, 5. Mich. 5, 4. (Ephes. 2, 14. Luc. 2, 14.)[16]) — erkennen. Für die Ableitung des Wortes שִׁילֹה „Ruhe" von שָׁלָה berief man sich auf Bildungen wie קִיטוֹר Rauch, קִימוֹשׁ Nessel, כִּישׁוֹר Wertel; diese Wörter sollten jedoch alle *Dagesch forte* haben [Ewald a. a. O. §. 156 b.][17]). „Ruhen" heisst zudem שָׁלַו, und davon müsste die Form שִׁילוֹו, שִׁלּוֹו gebildet werden [Ewald §. 36, d, 3.]. Allein

11) [„שִׁילֹח *significat filium uteri aut secundinae .... Non enim* (Christus) *viri semen futurus erat, nec natus ex patre, sed virginis filius.*"]

12) [שִׁילֹח sei filius *ejus* = der Messias.]

13) [Vgl. Baur a. a. O. S. 247 ff.]

14) So im dritten Briefe an Ludolf [Eichhorn, Repert. XIII, 281.] und bei Abu-Saîd: حتّى ياتى سلَيمان [Kuenen, *Liber Geneseos secundum Arabicam pentateuchi Samaritani versionem ab Abû Saîdo conscriptum.* L. B. 1851, p. 146.]

15) So insbesondere auch Luther in seiner Bibelübersetzung: „Bis dass der Helt komme," wozu er bemerkt: „Hie fähet an der Segen von Christo, der von Juda sollt geboren werden. Und heisst ein Silo, d. h. der glückselig sein und frisch durchdringen sollt, mit Geist und Glauben, das zuvor durch Werk sawer und unselig Ding war. Darumb nennen wir Silo ein Helt." Vgl. dgg. hier oben Note 11).

16) [So seit Glassius bis auf Hengstenberg und Keil.]

17) Noch Knobel übersetzt: „bis dass Ruhe kommt," will aber שֵׁלָה oder שָׁלָה aussprechen.

solche Formen kommen für *Appellativa* von Verbis ל״ו und ל״י nirgends vor. Es ist vielmehr שִׁלֹה, eigentlich שִׁלֹון, für ein *Nomen proprium* zu erklären[18]), wie מְגִדּוֹ = מְגִדּוֹן Sach. 12, 11, wie אֲבַדֹּה Prov. 27, 20 = אֲבַדּוֹן (vgl. Apoc. 9, 11), wie גִּלֹה Jos. 15, 51 = גִּלֹון — vgl. die Adjective שִׁילֹנִי 1 Reg. 11, 29. 12, 15, גִּילֹנִי 2 Sam. 15, 12 [Ewald §. 163, f.] — und von der Wurzel שׁוּל, arab. سال, سيل [*fluxit aqua*] abzuleiten, wie קִישׁוֹן von קוּשׁ, גִּלֹה von גִּיל. Als *Nomen proprium* kommt aber שִׁלֹה nachweisbar nur zur Bezeichnung eines alten Ortes im Stammgebiet Ephraim vor[19]), wo früher die Stiftshütte stand[20]) und welcher, von Robinson (Palästina III, 303 ff.) mit dem Namen *Seilûn* wieder aufgefunden, auf kahler Höhe oberhalb des jetzigen, in einem rings von Bergen eingeschlossenen Hochthale gelegenen Dorfes *Turmus Âja*, 3¾ Stunden nördlich von Bethel, auf der Wasserscheide[21]) gelegen ist.

Dergestalt שִׁלֹה geographisch fassend, übersetzte man nun: „bis man (sc. die Israeliten) nach Silo (1 Sam. 4, 12) kommt", und erklärte: während des Zugs der Israeliten durch die Wüste bis zu dem geschichtlichen Zeitpunkt von Jos. 18, 1 wird der Principat nicht vom Stamme Juda weichen. Allein damals, während des Wüstenzugs, herrschte Juda nicht, und seine Hegemonie über die andern Stämme dauerte länger. Oder man übersetzte und deutete, wie Delitzsch: „bis er, Juda, nach Niederwerfung der Feinde nach Silo kommt und ihm die Völker gehorchen", denn dann werde es nicht mehr nöthig sein, den Führerstab zu handhaben. Allein es handelt sich nicht bloss um Führerschaft im Kriege; das beweist gerade der Schlusssatz: ולו יקהת עמים. Juda ist Vorort

18) [Vgl. Σιλώ und Σιλούν bei Joseph. Antt. VIII, 7, 7; 11, 1, und V, 10, 2; 11, 3.]

19) [Die Beziehung auf die Stadt Silo datirt schon aus der Zeit Jbn Esra's; s. Baur a. a. O. S. 260—264. S. 86.]

20) [„Alttest. Theolog." §. 21, 2. S. 86.]

21) سَيَّلَان (سَيَّلُون) bezeichnet das Abfliessen des Wassers; vgl. حِبْرَان neben حَبْرُون für Hebron.

Jud. 15, 9—11, seit C. 12, 6, cf. V. 8[22]), Führer im Kriege C. 1, 2. 20, 18; also aber gerade nachher, während man nach Silo kam Jud. 18, 31. 21, 19. 1 Sam. 1, 3. Auch stammt der Segen Jakobs kraft der Verse 16. 17 aus Simsons Epoche, trifft also in die letzte Zeit der Richter. Wenn schliesslich eine Einschränkung der Hegemonie Juda's auf einen bestimmten Zeitraum überhaupt als unpassend erscheinen muss, so ist klar, dass עַד כִּי an unsrer Stelle nicht, wie anderwärts häufig (Gen. 26, 13. 41, 49. 2 Sam. 23, 10), „bis dass“ bedeuten kann. Für עד כי steht auch עַד אֲשֶׁר „bis dass“ Gen. 28, 15. Jud. 4, 24. 5, 7. Aber כִּי ist auch nicht das endscheidende Wort, sondern dies עַד, welches den Begriff der Dauer ausspricht 2 Reg. 9, 22. Neh. 7, 3. Exod. 33, 22. Jud. 3, 26. Jon. 4, 2. Wie nun demgemäss Cant. 1, 12. עד אשר „während dass, so lange als“[23]) besagt, so kann, ja muss auch עד כי an unsrer Stelle das Gleiche aussprechen, und es ist zu übersetzen: „so lange[24]) man nach Silo kommt“, d. h. nach der Meinung des Verfassers, welcher es für unmöglich hielt, dass Silo als Sitz des israelitischen Centralheiligthums je einmal aufhöre: ewig soll Juda die Hegemonie behaupten. Siehe „die Psalmen“. Heidelberg 1836. II, S. 2, Anmerk., und vgl. Hor. Od. III, 30, 8 und Verg. Aen. IX, 448 f.[25]).

Das letzte Versglied lautet: „Und sein (sc. Juda's) ist, ihm gebührt der Gehorsam der Stämme“. יִקְּהַת *Stat. cst.* mit *Dagesch dirimens,* wie Prov. 30, 17, von יְקָהָה. עַמִּים sind hier die (israelit.) Stämme oder Völkerschaften, wie im Lied und Segen Mose's, Deut. 32, 8. 33, 3 und Jes. 3, 13.

---

22) [Vgl. Gesch. d. Volkes Israel I, 118. 124.]

23) Und 1 Sam. 14, 19. Exod. 15, 16. ψ. 141, 10. Hi. 32, 11 sogar עַד ohne אֲשֶׁר oder כִּי = „während dass“; vgl. מִן Deut. 33, 11. [Ewald §. 222 b.].

24) So auch Bleek, Tuch, Maurer, Meier, G. Baur.

25) Nach Silo kam man zur Stiftshütte bis gegen die Zeit des Königs Saul. Insofern dienen die Worte: „so lange man nach Silo kommt,“ in Verbindung mit VV. 16. 17, welche schon in die letzte Richterzeit führen, zur Bestimmung der Abfassungszeit des Jakobsegens.

§. 11.

D. Der Stern aus Jakob. 4 Mos. 24, 17—19.

Die glänzende, mit aller Farbenpracht der Darstellung geschmückte Episode von Bileam, C. 22—24[1]), ist dem 4. Buche Mose einverleibt, welches im Wesentlichen die Gesetzgebung des Hiskia enthält[2]). Bileam's und seines Thuns gedenkt Micha C. 6, 5, der Zeitgenosse Hiskia's[3]), und auch Deut. 23, 5 ist von Num. 22—24 abhängig.

Ueber Bileam gibt der Pentateuch eine dreifache Ueberlieferung. Die älteste ist die der Elohim-Urkunde Gen. 36, 32, welche „Bela (LXX: Balak), den Sohn Beors", als König von Edom erwähnt. Die späteste Tradition, Num. 31, 8. (16. cf. 25, 1 ff. 18. Apoc. 2, 6. 14. 15.) Jos. 13, 22 leitet den Götzendienst und die Unzucht der Israeliten mit Moab vom Fluche Bileam's, des Sohnes Beor's, ab. Die Episode Num. 22—24 ihrerseits geht ihren eigenen Weg, und zwar enthält sie die ausgebildete Sage des 8. Jahrhunderts. Das Stück ist nicht nur jünger als der Segen Jakobs [§. 10.], aus welchem (Gen. 49, 9) es C. 24, 9 ein Gedächtnisscitat enthält, sondern auch jünger als Saul wegen C. 24, 7 (vgl. 1 Sam. 15, 2—8), und jünger als David wegen C. 24, 17—19 (vgl. 2 Sam. 8, 2; — C. 8, 13. 14. 1 Reg. 11, 15. 16. ψ. 60, 2; — 2 Sam. 11, 1[b]. 12. 12, 26 — 31 [s. unten die Exegese]). Ebenso ist die Stelle C. 23, 19 auch jüngern Ausdrucks als 1 Sam. 15, 29 (vgl. auch das Niphal נִחַם in der Jahveschrift Gen. 6, 6. 7). Num. 23, 23 setzt bereits die Zweiheit der Reiche voraus (vgl. auch C. 23, 10 רֹבַע, das Viertel Israels = das Königreich Juda [s. Gesch. d. Volkes Israel I, 194.]); die Verse 21. 23 sagen eine Zeit theokratischer Regierung, C. 23, 24. 24, 7—9 eine Periode des Glücks und der Blüthe des nach Aussen sieghaften Reiches aus[4]). Hinwiederum ist das

---

1) G. Baur, a. a. O. S. 329 ff.; ebendort die Literatur über diesen Abschnitt.

2) [Gesch. d. Volkes Israel I, 218 f.]

3) [S. Die zwölf kleinen Propheten. 3. Aufl. S. 175 f. 210 f.]

4) [Von dem Schluss nach dem Schlusse C. 24, 20—24 dürfen wir hier absehen; s. Gesch. d. Volkes Israel I, 224, und Begriff der Kritik S. 54—65.]

Stück nicht nordisraelitischen Ursprungs, wie Deut. 33, so dass Hiskia dasselbe geerbt hätte[5]); ein so starkes national-particularistisches Gefühl, wie es sich C. 23, 9 ausspricht, lebte blos in Juda (vgl. dagegen Hos. 7, 8), und die geläuterte Gotteserkenntniss in C. 23, 19. 23 war nicht von Israel zu sagen (vgl. Sach. 10, 2); auch wird hier, C. 23, 7. 10. 21. 23. 24, 5. 17, Jakob regelmässig vor Israel genannt. Andrerseits ist die Entstehung des Abschnittes nicht denkbar nach der Wegführung der 10 Stämme, nachdem viel Kriegsunglück erlitten war und die Volksmenge gemindert. Auch dauerte jene Blüthe-Periode nur bis auf Usia, welcher Juda noch theokratisch und glücklich regierte. Ganz anders lautet schon die Schilderung des Zustandes in Juda bei Jes. 2, 6. 8 aus der Zeit des Königs Ahas, welcher Götzendienst und Ausländerei einführte. Demgemäss ist unsre Episode vor 742 v. Chr., noch vor Tiglatpilesars Feldzug 2 Reg. 15, 29 (739), und selbst vor Usia's Tod (759) zu setzen, in alle Wege in eine Periode, welche vielleicht hinaufreicht bis Jerobeam II. († 784), der das Reich Israel zu Macht und Blüthe führte, obwohl auch der Abfassung des Abschnittes erst nach Menahem und Phul (ca. 772 v. Chr.) Nichts im Wege steht.

Nach Num. 22, 5 kommt Bileam aus פְּתוֹר (LXX: Φαθουρά = Φαθοῦσαι[6]) bei Zosimus *Historia nova* III, 14) am Strome, d. i. Strassburg am Euphrat Gen. 10, 11. 36, 37[7]), Anatha bei Ammian. XXIV, 1, 6, das heutige Aneh, eine ursprünglich indische Niederlassung, wo altes Heidenthum sich erhalten. Wie alle indische Weisheit vom Euphrat her an die Semiten kam, so ist auch Bileam selbst indischen Ursprungs. בִּלְעָם nämlich, gewöhnlich „Volksverschlinger, Volksverderber" gedeutet, — Νικόλαος in Apoc. a. a. OO. davon die Uebersetzung, vgl. arab. غلب [بلغ?] „siegen" — ist identisch mit dem arabischen Weisen *Loqmân*, Sohn

[5]) [S. Gesch. d. Volkes Israel I, 225. Die Sprüche Salomo's S. 258.]

[6]) Vgl. מוֹרָה = مُوسَى.

[7]) Wovon קִרְיַת חֻצוֹת Num. 22, 39 die semitische Uebersetzung [s. Gesch. d. Volkes Israel I, 143 und Schenkel's Bibellex. V, 47.]

des *Baûra*[8]), *Loqmân,* aber nicht Uebertragung von בִּלְעָם, sondern umgekehrt, als ob jenes von arab. لقم „verschlingen“ käme. Allein *Loqmân* ist vielmehr sanskrt. *Lokamâna*, hetruskisch *Lukumo*, „der Sehende“, auch der geistig Sehende, der Einsichtige, Weise, und die Fabeln des Weisen Loqman stammen ursprünglich aus Indien[9]).

Der Seher Bileam wird nie in der Bibel נָבִיא genannt. Er ist Repräsentant „der profanen Wahrsagerei“[10]), welche hier wider Willen in den Dienst Jahve's genommen wird; also: ein Theil jener Kraft, die das Böse will, und das Gute schafft. Er erkennt Jahve als seinen Gott an C. 22, 18, wie Melchisedek Gen. 14, 18, ohne Israelit zu sein.

Exegese.

V. 15 = V. 3. נְאֻם sonst stets mit folgendem יהוה, hier wie 2 Sam. 23, 1. Prov. 30, 1 bei Dichtern, ψ. 36, 2 von der personificirten Sünde gebraucht. — שְׁתֻם הָעַיִן s. Knobel z. St. שׁתם öffnen, erschliessen (dagegen שׂתם, סתם Thren. 3, 8 verschliessen), شتم beschimpfen, *conviciis lacerare*, in der Mischna (*Aboda sara* 5, 3. 4): *perforare.* Vgl. für unsre Stelle *Cicero, de natura deorum* 3, 4 (9): *duo lumina ab animo ad oculos perforata.*

V. 16, vgl. V. 4. נֹפֵל der in Ekstase, in epileptische Zuckungen der Begeisterung fällt; s. 1 Sam. 19, 24 u. vgl. מְשֻׁגָּע Jer. 29, 26 = ἐπίληπτος LXX. 2 Reg. 9, 11[11]). — גְּלוּי עינים, vgl. zu Jbn Esra Plin. 11, 54. Cant. 5, 2. 1 Chron. 2, 52: הראה חצי המנחות.

V. 17. „Ich seh' ihn, noch ist er nicht da;
„Ich schau' ihn, noch ist er nicht nah“;

wörtlich: ich sehe ihn, aber nicht als Jetztseienden .... als Naheseienden, d. h. als noch nicht Gegenwärtigen.

„Es geht auf ein Stern aus Jakob,
„Und es ersteht ein Scepter aus Israel.“

Wir haben hier einfachen Parallelismus. Der erste Modus ist der Modus der prophetischen Gewissheit, Präsens im Sinne des Futurum. — דרך auftreten im

8) بَعُورَا aus בְּעוֹר nachträglich entstanden.

9) [Gesch. d. Volkes Israel I, 226. Schenkels Bibellex. III, 308.]

10) [Ursprünglich stand:] der heidnischen Weissagung.

11) [Comment. z. Jes. S. XXV f.]

Kampfe [s. z. ψ. 45, 5], steht hier für זרח, wie arab. ضاء von einem Sterne und vom Kämpfer gesagt wird. — Ein Stern, sonst auch der Morgenstern Jes. 14, 12 [s. z. d. St.], bedeutet ebenso im Arabischen ein glänzendes Individuum, welches in Kriegsruhm strahlt: hier den König David [vgl. Gesch. d. Volkes Israel I, 152*]. נֵר „Leuchte“ 2 Sam. 21, 17 hat einen andern Sinn. — Er erhebt sich gleichsam aus der Mitte Jakob's. — קום ist das eigentliche Wort für das zum Throne Gelangen eines Königs, Ex. 1, 8, قام Ham. 372, Mitte Schol. — שֵׁבֶט „Scepter“ steht hier für den, der es hält (Jes. 14, 29), vgl. מְחֹקֵק Führerstab und Führer [s. oben §. 10, S. 149] und das deutsche „Degen“.

„Und zerschlägt die Schläfen Moab's
„Und den Scheitel aller Söhne des Getümmels.“

פַּאֲתֵי die Backen, eig. Winkel, Ecke; doch ist ψ. 3, 8. (Mich. 4, 14) nicht genaue Parallele; besser sagt man hier: die Schläfe. Moab, das Volk, ist als Person (wie Am. 2, 2) aufgefasst, welche durch die Staatsmacht Israels geschlagen wird. ψ. 2, 9. Geschichtlich vgl. 2 Sam. 8, 2. — קרקר, von קרר = arab. خرّ [12]) zusammenstürzen, zu Boden fallen, wäre hier = niederwerfen, niederschlagen, vgl. Jes. 22, 5. Dagegen bezeugen der Samaritaner und das Citat Jer. 48, 45 noch die echte Lesart קָדְקֹד Scheitel; vgl. die Parallele ψ. 68, 22. — שֵׁת hier = שְׁאֵת, שֵׁאת Thren. 3, 47, ist das seltenere Wort für שָׁאוֹן Lärm, Getümmel Jer. 48, 45. Am. 2, 2; und mit בני שת (1 Macc. 2, 47) werden die Moabiter bezeichnet als Krakehler uud Prahler, Jes. 16, 6 [13]).

V. 18. יְרֵשָׁה ist nicht = יְרֻשָּׁה, LXX: κληρονομία, sondern kommt von רִישׁ (ريث, راث) zurückkommen, verarmen [14]),

---

12) [Vgl. שקץ = سخط.]

13) [Noch finde ich die neuere Uebersetzung: „alle Kinder vom Steiss,“ u. dazu die Notiz: cf. إستّ, استك etc. im arab. *Proverbium;* vgl. Jer. 48, 11 [s. z. St.]; die Moabiter sind ja halbe Araber [Gesch. d. Volkes Israel I. 141]; s. Lex. s. v. שֵׁת. — Desgleichen findet sich eine Combination von שֵׁת (Gen. 4, 25), dem Erstgebornen Adams nach Gen. 5, 3. 4, mit pers. *Schijâti*, Erstgeburt, Vorzug, weil auch Moab Gen. 19, 37 der Erstgeborne war. S. Sprache u. Sprachen Assyriens S. 88.]

14) ירשׁ auch: arm machen, Jud. 14, 15, u. s. z. Prov. 20, 13.

und bedeutet: Ort der Entvölkerung, ein entvölkertes armes Land; vgl. מְלֵחָה Salzsteppe. — „Und Israel übt Macht“; vgl. sprachlich ψ. 60, 14. 1 Sam. 14, 48 [in Bezug auch auf Edom], geschichtlich 1 Reg. 11, 15. 16. 2 Sam. 8, 13. 14. ψ. 60, 2[15]).

V. 19. „Und er schaltet von Jakob aus“, von seinem Lande aus. Der Jussiv יֵרְדְּ (ψ. 72, 8) steht von der gewissen Zukunft. — „Und vertilgt die Flüchtigen von der Stadt (Jerusalem) aus“, Vgl. Zeph. 2, 11 ממקמו und ψ. 110, 2 מִצִּיּוֹן. — Die Aussage dieses Verses geht deutlich auf die Unterwerfung der Ammoniter durch David 2 Sam. 11, 1ᵇ. 12, 26—31. Uebrigens steht der Vers hinter dem Abschluss und ist ein späterer Zusatz aus der Zeit des ψ. 110, an dessen 2. Vers der Ausdruck erinnert.

Es ist eine bekannte Thatsache, das jener Pseudo-Messias zur Zeit Hadrians 132 n. Chr. unter Begünstigung des Rabbi Akiba mit ganz bestimmter Beziehung auf unsre Stelle, Num. 22, 17, sich den Namen בַּר כּוֹכְבָא „Sternensohn“ beilegte, um nachgerade freilich, der בַּר כֹּזְבָא (1 Chrn. 4, 22), ein בַּר כּוֹזִיבָא, „Lügensohn“ zu werden[16]). Wie jener vom Himmel gefallene Morgenstern, Jes. 14, 12, auf Satan gedeutet wurde, so wird schon Apoc. 22, 16 (vgl. 2, 28) Christus, ohne Zweifel auf Grund der Weissagung vom „Stern aus Jakob,“ der helle Morgenstern genannt[17]). Und wahrscheinlich soll auch der Stern der Weisen aus dem Morgenlande Matth. 2, 2. 7. 9. 10 auf den Stern des Weisen Bileam vom Ostlande (Num. 23, 7) anspielen; wenigstens deuten bereits Justin, *Dialog. c. Tryph.* c. 106, und Irenäus, *Adv. haereses* III, 9, 2. 10, 1, den „Stern aus Jakob“ auf den christlichen Messias und bringen ihn mit Matth. 2 in Verbindung. Vgl. dagegen Julian (ed. Spanheim II, p. 263.). Mit Recht haben vielmehr [Jarchi, Ibn Esra,] Grotius, Verschuir, *de oraculo Bileamitico* (in s. Disser-

15) [S. z. d. St., wo der verdorbene Text 2 Sam. 8, 13 richtig gestellt ist.]

16) S. צֶמַח דָּוִד [in d. Frankf. Ausgabe v. 1692 Fol. 27, 6. Vgl. auch Buxtorf, Lexicon hebr. chald. talm. p. 1028.]

17) [Vgl. den Gegensatz zwischen Christus und dem Antichrist im 4. Anhang der „Alttest. Theol.“ Ziff. 1 und 3, S. 130 f.]

tationen 1793, p. 1 ff.), [J. D. Michaelis, Dathe, De Wette, Knobel] unsre Verse rein historisch auf David bezogen. Ebenso that Hengstenberg in der 1. Auflage seiner „Christologie des A. T.", wo er S. 80 ff.[18]) treffend hervorhebt: durch die Beziehung auf David sei die Weissagung völlig erschöpft, und kein irgend genügender Grund vorhanden zu einer Beziehung auf den Messias. Freilich in der „Geschichte Bileams und seiner Weissagungen," Berlin 1842, und in der 2. Auflage seiner „Christologie" behauptet er wieder, die Weissagung Bileam's vom Stern und Scepter gehe nicht auf einen einzelnen israelitischen König, sondern auf das israelitische Königthum im Allgemeinen, und ihrer Endbeziehung nach allerdings auf den Messias, ohne welchen das israelitische Königthum ein Rumpf ohne Kopf sei, in und mit welchem dasselbe erst die ganze Höhe seiner Bestimmung erreiche, wie denn auch, was Bileam von dem Königthum Israels aussage, so herrlich sei, dass es über das hinausgehe, was schwache Menschen zu verwirklichen vermögen. Allerdings „konnte hier — meint Hengstenberg — nur die Seite der richtenden Thätigkeit des Messias behandelt werden." Allein warum dies? Dafür weiss er ebenso wenig einen genügenden Grund anzugeben, als eine Nöthigung zur Annahme einer Endbeziehung nachgewiesen werden kann. In welchen Worten Bileam's wäre denn eine solche Endbeziehung auch nur angedeutet? und weshalb sollen einmal die Moabiter, dann wieder die Edomiter und auch die Amalekiter als Repräsentanten der dem Reiche Gottes feindlichen Weltmacht, welche der Messias besiegen und vernichten werde, genannt werden? warum sollen diese Völker etwas Anderes, und nicht ausschliesslich sich selbst bedeuten? Gerade der Wechsel in den Völkernamen beweist gegen eine messianische Endbeziehung, und die concret gehaltene Ankündigung Bileam's an den Moabiterkönig Balak C. 24, 14, auf welche

[18]) [Gegen Juden u. Christen, welche in unsrer Stelle entweder ausschliesslich, oder doch vorzugsweise, so dass sie eine niedere Beziehung auf David annahmen, den Messias verstanden.]

sich Hengstenberg beruft, schliesst erst recht eine solche Endbeziehung völlig aus.

§. 12.

E. Der Prophet wie Mose.

5 Mos. 18, 15. 18 ff.[1]).

Das dritte Amt in der Theokratie war die Prophetie Ez. 21, 32 [s. z. St.], oder eigentlich das erste; daher Mose selbst schon Prophet genannt wird Deut. 34, 10. Und zwar war Mose Prophet, wie kein Anderer vordem Num. 12, 6. 7.

Kraft Deut. 34, 10 ist C. 18, 15 nicht etwa Weissagung *ex eventu* auf Einen, der schon da war oder jetzt da ist. Die Worte sind gesprochen im Gegensatz zu der V. 14 (vgl. Jes. 2, 6) erwähnten ausländischen Wahrsagerei. Zu solcher hatte Manasse das Beispiel gegeben 2 Reg. 21, 6; um so mehr war Veranlassung vorhanden, diesem Unfug zu begegnen. [Dies that Josia, vgl. 2 Reg. 23, 10. 24 mit Deut. 18, 9—14, aus dessen Zeit die Gesetzgebung des Deuteronomium stammt. Es ist also an einen Propheten zu denken, der von da an abwärts erwartet wurde.]

Gegen die Regel der ruhigen Rede folgt V. 15 das Finitum im Satze nach. — יָקִים „er wird ins Leben treten lassen“ einen Propheten כָּמֹנִי. Dieses כמני ist aber nicht mit יקים zu verbinden und zu erklären: gleichwie er mich gesandt hat, sondern mit נָבִיא zusammenzubringen, des Sinnes: wie mich, wie ich ein Prophet gewesen bin (für כמני vgl. Neh. 6, 11. Thren. 1, 21. 1 Reg. 22, 4); wie damals, Deut. 5, 21 ff. 18, 16 ff., Mose der Mittler war, so wird auch später Jahve einen Propheten senden, der vermittelt. Dies wird gesagt, damit das Volk später nicht durch seine Erscheinung befremdet werde. Die collective Deutung des Sing. נביא: Gott wird jedesmal einen Propheten senden, so oft das Volk eines geistigen Führers bedürftig sein wird[2]) — wird durch Stellen wie 1 Sam. 3, 1. Prov. 29, 18

[1]) [Vgl. Baur a. a. O. S. 349 ff., wo auch die Literatur über diese Verse sich verzeichnet findet.]

[2]) So De Wette, Hävernick (Handb. d. hist. krit. Einl. in d. A. T. II. 2. S. 9 f.), Baur a. a. O. S. 353 f., Saadja, Jarchi, Kimchi ff.

unmöglich gemacht, und auch durch den Sing. מלך Deut. 17, 14 ff. nicht bewiesen.

Wiederum umgekehrt betont Hengstenberg den Singular נביא und folgert daraus, es sei vorzugsweise an Einen, an den Messias gedacht, in welchem das Prophetenthum personificirt und seine Idee vollkommen realisirt erscheine. Auf anderem Wege, durch Combination der Stellen Deut. 34, 10 und Num. 12, 6. 7, gelangte man sogar zu der Argumentation: da die Weissagung sich erfüllt haben muss, so sei in Deut. 18, 15 der Messias ausschliesslich gemeint. Allein jene Prämisse gilt für uns nicht als ein Grund, und zudem ist Christus nicht blos ein Prophet wie Mose, sondern auch ein Gegensatz zu Mose.

Die älteste Beziehung unsrer Stelle auf den Messias finden wir bei den Samaritanern Joh. 4, 25[3]); schwerlich schon bei den Juden in 1 Macc. 14, 41 [s. Grimm z. d. St.]. Letztere dachten vielmehr meist an Josua[4]) wegen Deut. 34, 9ᵇ. Ja, wenn nur das *Deuteronomium* mosaisch wäre! — Man könnte zwar glauben, ὁ προφήτης Joh. 1, 21 sei der von den Juden auf Grund von Deut. 18 erwartete Prophet κατ᾽ ἐξοχήν; allein ὁ προφήτης wird ausdrücklich im Gegensatze zu „Christus" V. 20 erwähnt — ebenso auch Joh. 7, 40. 41 —, und zudem ist der Ausdruck ein Hebraismus und besagt: der und der Prophet, *propheta aliquis*. So wird auch Luc. 7, 16 Jesus nur „ein grosser Prophet", C. 24, 19 ἀνὴρ προφήτης genannt. — Auf Grund von Deut. 18, 15 ohne Zweifel hat man die Wiederkehr des Propheten Elia Marc. 6, 15. 8, 28. 9, 11. [u. s. z. Mal. 3, 23], oder auch die des Propheten Jeremia Matth. 16, 14[5]) erwartet. „Der Prophet" ist aber nur Vorläufer des Messias; dieser selbst kann Prophet sein, muss es aber nicht; der Begriff des Messias ist mit dem des blosen

3) [S. Alttest. Theol. 3. Anhang, Ziff. 1. S. 129.]

4) [Wenigstens schon zu Augustin's Zeit; vgl. *Augustin. contra Faustum* XVI, 19. Später Ibn Esra, Bechai, auch v. Ammon. Desgleichen Samaritaner des 6. Jahrh. in Aegypten, vgl. *Eulogius apud Photium, Biblioth. cod.* 230.]

5) [Diesen verstehen unter dem verheissenen Propheten auch das Buch Pesikta in Baal Hatturim, Jalkut, und Abarbanel.]

Propheten noch lange nicht erschöpft, vgl. Joh. 6, 14 mit V. 15[6]). Auch Matth. 21, 11 nennt das Volk den Nazarener „den Propheten Jesus", während er in V. 5, wo Matthäus spricht, als der Messias charakterisirt wird; aber der Prophet V. 11 kann der Sohn Davids V. 9 sein[7]).

Dagegen sagt Christus Joh. 5, 46 mit Beziehung auf unsre Stelle, Moses habe von ihm geschrieben, vgl. Joh. 1, 46. [Luc. 24, 44]; und auch Matth. 17, 5 *αὐτοῦ ἀκούετε* beruht auf אליו תשמעון Deut. 18, 15. Ausdrücklich wird diese Stelle auf Christus bezogen Act. 7, 37. 3, 22. Und diese Deutung wurde die herrschende Ansicht in der Kirche. Schon die Clementinischen Homilien nehmen Bezug auf unsre Pentateuch-Stelle III, 30. [53.] II, 22. 24[8]). Seit Nicolaus de Lyra wurde dieselbe von Katholiken, später auch von Reformirten [Calvin, Grotius, Clericus u. A.] auf das Prophetenthum bezogen, dabei wollte man aber die Beziehung auf Christus festhalten. Luther hielt auf letztere allein, [und seine Ansicht wurde in der lutherischen Kirche herrschend. Ihr traten auch viele reformirte Ausleger und neuere Gelehrte bei]. Erst Hengstenberg verband in neuester Zeit die collectivische Auffassung wieder mit der individuellen und versteht unter dem נביא „eine ideale Person, die alles unter sich befasst, was von Mose his auf Christum, diesen eingeschlossen, von wahren Propheten auftrat, gleichsam den Geist Christi, der nach 1 Petr. 1, 11 in den Propheten redete, so dass in gewissem Sinn Christus der einzige Prophet ist".

Allen solchen Ausdeutungen stellen wir den Kanon entgegen: wir haben uns nicht um die Erfüllung, sondern um die historische Veranlassung der Weissagung zu kümmern. Wir haben manche Weissagung, die nicht eintraf, manche, die nicht in ihrem historischen Sinne bezogen worden ist; und nicht jede Aussage über Zukunft ist eine Weissagung. — Der Schreiber, vom Bewusstsein

6) [S. oben §. 1, 1. S. 135.]

7) [Vgl. Gesch. d. Volkes Israel II, 361. S. 135.]

8) Ὁ *ἑστώς* = קָם, קָאֵם.

ausgehend, dass er selbst, lange nach Mose lebend, für seine Zeit Gesetzgeber ist wie Mose, lässt Mose hier sagen, was ihn selbst rechtfertigen würde, wenn er nicht aus der Person des Mose spräche; nämlich dann wäre, was Mose hier sagt, geradezu eine Rechtfertigung des Mose selbst. Er vervollständigt Mose und sieht ein, dass auch später neue Belehrung nöthig werden wird, die jetzt nicht erfordert und in seinem Buche, dem Deuteronomium, nicht geliefert wird: Jahve aber wird auch dann sein Volk nicht verlassen, sondern wird einen Propheten schicken.

Kein Zeitalter, kein Einzelner offenbart die Fülle aller Weisheit. Christus ebenso enthielt seinen Jüngern Vieles vor, was sie nicht tragen konnten Joh. 16, 12, und versprach ihnen daher das *πνεῦμα τῆς ἀληθείας* Joh. 14, 17. 15, 26. 16, 7. 13: er war *παράκλητος* und verhiess einen andern Joh. 14, 16. Christus verheisst keine einzelne Person, sondern den Geist der Wahrheit. Das Christenthum ist der Fortbildung fähig.

§. 13.

F. Der Erlöser. Hi. 19, 25—27.

Vgl. das Kirchenlied: Ich weiss, das mein Erlöser lebt.
Stickel, *Commentatio in Jobi locum de Goële*. Jena 1832[1]).
Standpunkt Hiobs:

Er behauptet, Gott strafe das Unrecht nicht, so auf Erden geschieht C. 24, 1. 12. 25; behandle den Guten und den Bösen gleich 9, 22, oder sehe gar auf den Bösen wohlgefällig C. 10, 3, es gehe den Bösen gut 12, 6. 21, 7 und den Guten schlecht 9, 23; cf. auch 10, 15.

Hiob, selbst ein Redlicher C. 1, 1. 16, 17 und namenlos unglücklich, kann sein Leiden nicht als ein verschuldetes hinnehmen; er tröstet sich mit seinem guten Gewissen C. 27, 5. 6 und besteht darauf, er sei sich keiner Schuld bewusst, er leide unverdient 9, 35. 10, 2. 13, 23. Also sehnt er sich darnach, dass ihm Genugthuung, dass er gerecht-

[1]) [Weitere Literatur s. in Dillmanns Commentar zu Hiob, Leipzig 1869.]

fertigt werde 16, 18, ersehnt es, dass Gott, der seine Unschuld kennt 16, 19, ihn rechtfertige.

In C. 19 nun kehrt potenzirt das 16. zurück: was dort [16, 18] nur sehnliches Verlangen, ist hier [19, 25 ff.] feste, ihrer selbst gewisse Hoffnung.

25. „Ich einmal weiss: mein Rächer lebt,
„und nachgehends wird er auf dem Staube dastehn,
26. „und nachdem meine Haut zerstört sein wird, diese,
„und meines Fleisches baar werde ich Gott schauen;
27. „ihn werd ich schauen mir zugethan
„— sehendes Auges — und nicht fremd."

[Folgt die Erklärung des Abschnitts übereinstimmend mit Hitzig's Hiob-Commentar. 1874, S. 143—148.] Die ehemalige Erklärung von einer Auferstehung des Fleisches etc. konnte sich natürlich nicht halten. Allein Hölemann, Bibelstudien. Leipzig 1859, V. „Der Silberblick in Hiob C. XIX," übersetzt p. 178: „Und ein Nachlebender über Staub wird auferstehn," und behauptet: dieser Anwalt sei Hiob selbst, der sich selbst überlebende. Allein der Goël ist sonst von dem, dessen Goël er ist, verschieden. Auch lebt der Mensch (Hiob) nicht aus eigener Macht fort nach dem Tode, sondern durch Gott, durch göttliche Gnade. Um so mehr ist sein Goël אֱלוֹהַּ, nicht Hiob. Desgleichen weist V. 26 der Parallelismus darauf hin, dass Gott der Goël ist. Der Goël wird künftig dastehen: dies passt auch auf Gott; vgl. C. 16, 19. 20. Dort ist Gott sein Zeuge und Fürsprecher, dieser aber befindet sich im Himmel, und Hiob sieht ihn jetzt noch nicht. [„Nachher" aber hat sein Auge Gott wirklich gesehen, noch in diesem Leben C. 42, 5. — Von Unsterblichkeit weiss Hiob C. 14 Nichts, C. 17, 15 hat er keine Hoffnung auf das Jenseits; das ganze Buch Hiob ist gar nicht angelegt auf einen Gedanken an Vergeltung nach dem Tode. Weder von Unsterblichkeit (Unzerstörbarkeit) des Geistes, noch von einer Auferstehung des Fleisches, bezw. Auferweckung des Leibes durch einen „Erlöser" (Christus) ist in unsern Versen die Rede.]

§. 14.

G. Der Messias, ob ein Gegenwärtiger.

(Die messianischen Psalmen.)[1]

Die Psalmen, erstes Buch der *Ketubim*, nahmen in Synagoge und Kirche stets eine ausgezeichnete Stelle unter den biblischen Büchern ein. Zu allen Zeiten fanden fromme Gemüther in ihnen ihre Stimmung wieder, fanden gegenwärtige Nahrung, nicht Vertröstung auf die Zukunft oder Erinnerung an nicht mehr Seiendes.

Aber die Andacht ist unmittelbare religiöse That; der Beter haucht aus, was eben jetzt seine Seele erfüllt und bewegt, sei es dankbare Freude oder Kummer und Betrübniss. Er tritt vertrauensvoll Gotte gegenüber, nicht lehrhaft unter die Menschen; und die Zukunft ist nur soweit für ihn vorhanden, als seine gegenwärtige Hoffnung oder Angst sich auf die Zukunft bezieht.

Daher ist in den Psalmen, insofern sie Gebete sind, Weissagung, zumal messianische, die nicht blos den Einzelnen, sondern das Volk angeht, nicht zu suchen. Der Lyriker nimmt Standpunkt in seiner wirklichen Gegenwart, nicht willkürlich in der Zukunft, wie wenn sie Gegenwart wäre; und noch weniger, als er sich in die Umgebung des Messias versetzt sieht, kann er sich in dessen Person hineindenken, so dass er im Namen des Messias, der Messias durch seinen Mund spräche, nicht er selber. Nur dann, wenn die Psalmen den lyrischen Charakter nicht fest innehalten, können sie — vielleicht von Propheten verfasst — prophetischer Art sein. Es wurden aber manche mit Unrecht hierher gezogen, statt dass man sie historisch verstehen gesollt hätte; denn ihre Geschichte, die Veranlassung ihres Entstehens, des Dichters besondere Verhältnisse von damals sind nicht mit überliefert; es fehlen brauchbare Scholien. Und sich hineinzufinden in den concreten Seelenzustand, ihn denkend nachzuconstruiren ist schwer, war es in höherem Grade vordem; und so blieb

[1] [Literatur und Geschichte der messian. Psalmenerklärung s. bei Baur a. a. O. S. 407 ff.]

ein irrationaler Rest, der zu anderweitiger Deutung reizte (Luc. 24, 44).[2])

Wenn ein Schriftstück keinen prophetischen Charakter hatte, der historische Sinn aber verloren war, so strebte man ihn zu ersetzen; und es entstand die Typik. Vom Alten Testament sahen die Männer des Neuen nur die Relation zu ihrer Gegenwart, suchten solche auch wo sie nicht vorhanden war; und ihre Auslegungsweise war massgebend für die Spätern, welchen die Schriften des Alten Bundes mit denen des Neuen eine Einheit bildeten.

Allein dass der leiblichen Existenz biblischer Personen in ihrem jedesmaligen Zeitverhältniss ohne ihr Wissen und Wollen einst eine vorbildliche Bedeutung als Schatten folgte, ist unerwiesen und unwahrscheinlich. Was Weissagung zu sein nicht behauptet, ist auch keine; und die Typik im Einzelfalle, wenn man, wie die Neuern thun, eine nähere geschichtliche Beziehung zulässt, ist da überflüssig, wo man diese wirklich entdeckt; allemal aber trifft sie der Vorwurf des unsichern Umhertastens und der Willkür[3]).

Die Typik ist eine Spielart der Allegorie. Jene drängt sich neben der historischen Beziehung ein, diese verdrängt den Wortsinn, welcher ohne Belebung durch die Historie schaal und farblos däuchte. Das Neue Testament scheint jene noch in dieser zu begraben Gal. 4, 24. 1 Cor. 10, 4.

1. Der Sohn Gottes. ψ. 2, 7.

Cf. Act. 4, 25. 26. 13, 33. Hebr. 1, 5.

„Verkünd' ich den Beschluss!
„Jahve sprach zu mir: „„Du bist mein Sohn;
„„Ich habe dich heute gezeuget.""

[2]) [Das Auslegen, fremde Worte in Gedanken umsetzen, wollte erst gelernt sein. — Daher typische Erklärung seit Luther.]

[3]) [De Wette, Commentar über die Psalmen. 5. Auflage, hgg. v. G. Bauer. Heidelberg 1856. Einl. S. 81: „Messianische Beziehungen im strengsten Sinn, d. h. Stellen, welche ihr Verfasser selbst mit bestimmtem Bewusstsein nicht auf einen wirklichen (geschichtlichen) König, sondern ausschliesslich und direkt auf den künftigen Vollender der Theokratie im alttest. Sinne, oder gar auf Jesus Christus bezogen hätte, finden sich in keinem einzigen Psalm."]

Feststehendes Resultat der Exegese[4]) ist:

Der Sprechende, Verfasser des Psalms, ist der Sohn Gottes V. 7. Es handelt sich also hier um die Fragen: Sollte der Messias diesen Psalm verfasst haben? der Messias, welcher doch ein künftiger? der Messias Jesus? Man muss also zur Typik greifen. Aber auch dann fügen sich die Aussagen des Psalmes nicht. Das Messiasbild, wie es hier im Psalm gezeichnet wäre, passt nicht auf die Person Jesu.

Wir haben kein Recht, den V. 7 in erster Person von sich redenden Sohn vom König des 6. V. und vom Dichter des Psalms zu unterscheiden. V. 8 macht von V. 7 abhängig, was von V. 6 abhängt. Zum Gedanken vgl. Gal. 4, 7. היום in V. 7 steht nicht absolut, sondern ist nur verständlich durch V. 6, und hängt diesen mit V. 7 zusammen: Jahve zeugte seinen Sohn an dem Tage, und sagte es am gleichen: du bist der mir nächstverbundene König Israel's, geistig gezeugt durch den Akt der Weihe, durch den ich dich zum König, und als solchen zu meinem Sohne gemacht habe. Vom jüdischen Standpunkte aus liegt darin doch noch Etwas von messianischer Bedeutung: es ist dies die innige Verbindung des Königthums mit der Gottheit Jahve's: das israelitische Königthum als Gottessohnschaft[5]). Doch ist dies noch nicht althebräische Anschauung[6]). Nach dieser ist vielmehr das Volk selbst Gottes Sohn.

Da dem Orientalen die Begriffe der Schöpfung und der Zeugung zusammenfallen, Deut. 32, 6. 5. Jes. 45, 11. 12 (ברא), vgl. 42, 5[7]), so ist ihm Jahve Vater aller Menschen, die Völker seine Söhne. Jedes einzelne Volk ist ein Sohn Gottes, und dann Israel als deren vorzüglichster der Erstgeborne Ex. 4, 22. Oder es wird von den Heiden abgesehen, und Israel ist Gottes Sohn Hos. 11, 1, und noch ψ. 80, 16. Sap. 18, 13; oder auch die Stämme sind Gottes Söhne und Ephraim dann der Erstgeborne Jer. 31, 9, vgl.

---

4) [Siehe Hitzig zu ψ. 2.]

5) Weihe des heiligsten Familienbandes.

6) Trotz 2 Sam. 7, 14. 12. [S. dagegen die Einleitung zu ψ. 2, S. 6.]

7) [S. z. ψ. 90, 2. 5.]

20. Oder es wird das Collectivum aufgelöst und die einzelnen Israeliten heissen Gottes Söhne und Jahve will ihr Vater sein Hos. 2, 1. Jes. 45, 11. Dann kommt der Gedanke hinzu, dass der Vater den Sohn liebt und ihn beschützt. Allmählig konnte der Begriff der Erzeugung innerlich, geistig gewendet werden, so dass Sohn Gottes der ist, dessen geistige Beschaffenheit sich kundgibt als von Gott herrührend. Es ist Dies eine Uebertragung der körperlichen auf die geistige Aehnlichkeit. So heisst jetzt der Gerechte Sohn Gottes Sap. 2, 18, vgl. Matth. 5, 9, und Israel ist der Sohn Gottes, weil er der Gerechte ist im Vergleich zu den Heiden [Sap. 18, 13 vgl. mit VV. 7. 20]. — Erst im maccabäischen Zeitalter, als einheimisches Königthum längst der Vergangenheit angehörte und David's späte Nachkommen in die Masse der Nation untergetaucht hatten, da fiel einerseits die Majestät des Königs wieder an das Volk zurück: dieses heisst jetzt, wie früher der König, der Gesalbte Jahve's ψ. 84, 10. 89, 39. 52, und „alle Israeliten sind Königssöhne" Sabbat 14, 4; und andrerseits ging nunmehr die Sohnschaft Gottes vom Volke an die Könige über. Nun ist David der Erstgeborne ψ. 89, 28, und andre Könige, selbst heidnische Machthaber, heissen Söhne Gottes ψ. 2, 7, und selbst Götter ψ. 82, 6. Letzteres ist eine heidnische Vorstellung, die griechische (vgl. *Antiochus θεός* und 2 Macc. 11, 23, aber auch Pindar. Nem. X, 150: *ἐσσί μοι υἱός*[8]). — Wenn nun aber ψ. 2, 7 der israelitische König die Sohneswürde für sich allein anspricht, so verräth dies nur den ausschliessenden Charakter der hebräischen Theokratie. Als theokratischer König ist er allein, im Gegensatz zu allen andern Königen, von Jahve eingesetzt und Gottes Statthalter auf Erden und hat als solcher V. 8 Anwartschaft nicht nur auf den Besitz Judäa's, sondern der ganzen Erde und Gewalt über alle Völker.

Gleichwohl kann unter diesem einen und einzigen Gottessohn nicht der König der idealen Theokratie, oder gar der christliche Messias verstanden werden. Denn der

---

8) [Die Psalmen. Heidelberg 1836. II, 219.]

Psalm bezieht sich nicht auf die Zukunft, sondern auf gegenwärtige Verhältnisse; auch wird nirgends im A. T. dem Messias das Prädikat „Sohn Jahve's" beigelegt. Was zugestanden werden kann, ist nur die nachgerade erfolgte Uebertragung dieses Begriffs aus unserm Psalm auf den Christus des Neuen Testaments[9]).

2. Der Fromme Gottes. ψ. 16, 10.

Cf. Act. 2, 25—28. 13, 35.

„Du wirst meine Seele nicht preisgeben der Unterwelt,
„wirst deinen Freund [Frommen] nicht sehen lassen die Grube".

Die messianische Benutzung der Stelle ψ. 16, 8 ff. in Act. fusst theils auf *τὸν ὅσιόν σου* der LXX für חֲסִידְךָ oder חֲסִידֶיךָ[10]), theils auf ihrem *διαφθορὰν* für שַׁחַת, welches Wort jedoch nirgends, auch Hi. 17, 14 nicht, Verwesung, sondern immer nur Grube, Grab bedeutet, so dass auch die erste Hälfte von V. 10 nicht ein Nichtbelassen im Tode, sondern vielmehr nur ein nicht zum Sterben kommen lassen, Rettung aus Todesgefahr, aussagen kann.

Die messianische Deutung der 4 letzten Psalm-Verse widerlegt De Wette, Commentar über die Psalmen. 4. Auflage. Heidelberg 1836, S. 163. Auch bei Hengstenberg hat der Psalm nur typisch messianischen Charakter. Einzelne Aussagen des Psalmes haben gewisse Aehnlichkeiten mit Christi Schicksal und lassen sich darauf anwenden.

[Anmerkung. Wie nach ψ. 16, 10 Jesus der Fromme Gottes, so wurde er nach Jes. 53, 11 vorzugsweise auch der Gerechte genannt Jac. 5, 6. Act. 7, 52, und Hi. 21, 32. 33 (s. z. d. St.) auf den Gekreuzigten und Begrabenen gedeutet Joh. 12, 32. Matth. 27, 64—66.]

---

9) [Vgl. Alttest. Theol. §. 24. S. 97, und Anhang I. S. 123. Schenkel's Bibel-Lexikon V, 339: „Da der Messias als König vorgestellt wurde, so lag mithin die Gottessohnschaft in seiner königlichen Würde und war nicht ein eigenthümliches messianisches Prädikat."]

10) [S. Hitzig's Commentar z. d. St. Ueber den religiösen Begriff חָסִיד = fromm s. z. ψ. 4, 4.]

3. Der Messias, ob selbst Gott? ψ. 45, 7. 8.[11]) Cf. Hebr. 1, 8. 9.

V. 7. „Dein Thron ist ein Gottesthron immer und stets;
„ein gerechtes Scepter ist dein königliches Scepter.
V. 8. „Du liebest das Recht und hassest den Frevel;
„darum hat dich gesalbt Gott, dein Gott,
„mit Oel der Freude vor deinen Genossen“.

Die Versionen fassen אלהים V. 7 [irrthümlich] als Vocativ, und so Hebr. 1, 8 [und 9] ὁ θεός als Anrede an den Messias. Allein aus solcher Anrede folgt noch Nichts für den messianischen König. Ein König konnte wirklich „Gott“ heissen, gleichwie ψ. 82, 1. 6 Richter in der Mehrzahl „Götter“ genannt werden; vgl. Joh. 10, 34. 35. 1 Cor. 8, 5 und Antiochus Theos. Man erkläre und übersetze jedoch nicht: „Dein Gottesthron steht immer und ewig“, sondern vielmehr mit Jbn Esra: „dein Thron ist ein Gottesthron ff.“; nicht insofern dein Thron von Gott verliehen ist, sondern weil in deiner Person eigentlich ein Gott, ein mit Gott zu vergleichender Richter (vgl. V. 7^{b}), auf demselben sitzt. Als solcher Richter weiss er das Wahre herauszufinden בְּחָכְמָה, V. 7^{b}). (1 Kön. 3, 28. 2 Sam. 14, 20) und will gerecht entscheiden V. 8.

Dieser König wird nun aber im Psalme, mit seiner Gemahlin V. 11—13, angeredet: Beide sind also gegenwärtig, Jener mithin nicht der ideale Herrscher der Zukunft, sondern ein Hochzeit feiernder israelitischer König der Gegenwart, und seine Gemahlin V. 10 nicht die Kirche, sondern eine Tochter von Tyrus V. 13, und zwar eine tyrische Königstochter V. 14[12]). Wie sollte denn die Kirche also bezeichnet werden? Auch V. 14 spricht sehr gegen messianische Deutung. Dann hätte der Messias V. 10 noch andre Frauen: wer sind denn diese andern? Man hat gesagt: die andern, die heidnischen Länder; allein das ist inadäquat. Die höchste richterliche Gerechtigkeit

---

[11]) [Vgl. Alttest. Theol. §. 30, 2. S. 121 f. und s. z. ψ. 45, 7 ff.]
[12]) [s. Hitzigs Einleitung z. ψ. 45.]

kommt allerdings dem Messias zu, aber die Stelle hat höchstens einen typischen Charakter und ist passende Parallele zum Neuen Testament.

4. Der Messias, ob ewiger Hohepriester? ψ. 110.

Cf. Marc. 12, 35—37. Act. 2, 34. 35. 1 Cor. 15, 25. Hebr. 1, 13. [10, 13.—7, 17. 21.]

Exegese[13]). V. 1. „Es ist der Spruch Jahve's an meinen Herrn": bezieht sich auf die Zukunft. — „Setze dich mir zur Rechten", nimm den Ehrenplatz (1 Reg. 2, 19) an meiner Seite ein als mein Vertreter, mein Sohn (ψ. 2, 7), als theokratischer König. — „Bis ich mache deine Feinde zum Schemel deiner Füsse", bis ich deine Feinde alle unterworfen habe. Was nachher geschehen soll, ist nicht gesagt.

V. 2. „Dein Scepter der Macht streckt Jahve aus" (für שׁלח ausstrecken vgl. 1 Sam. 14, 27). Die Worte sprechen die engste Verbindung des theokratischen Königs mit Gott aus; derselbe ist nur durch Jahve stark, darum ist es gleichsam Jahve, der seinen Arm stärkt. — Er herrscht „von Zion aus", seiner Residenz.

V. 3. Die Herrschaft über die Feinde erhält der König dadurch, dass das Volk willig Heerfolge leistet. „Dein Volk ist Freiwilligkeit an deinem Heertage", wenn der König ruft, stellen sie sich richtig ein. — „In heiligem Schmuck", vgl. ψ. 29, 2. 2 Chron. 20, 21 und 1 Macc. 14, 9. — „Der Thau deiner jungen Mannschaft", Genitiv des Substrates, die junge Mannschaft ist selbst der Thau. Sie brechen nämlich auch am Morgen schon auf, und gehen so „aus dem Schoosse des Frühroths" hervor. Vgl. Cohel. 11, 9. 10.

V. 4 gibt das Resultat. „Du sollst Priester sein ewiglich". כֹּהֵן, so einfach wird auch der Hohepriester bisweilen genannt 2 Reg. 11, 9. 10. 12, 8. Jer. 29, 26. Neh. 13, 4. Sach. 6, 13. 1 Sam. 3, 1 LXX. לעולם auf Lebenszeit Deut. 15, 17. 1 Sam. 27, 12. Exod. 21, 6. 1 Macc.

[13]) [Siehe dazu Hitzigs Commentar.]

14, 41, נזיר עולם. Da der Psalm offenbar einen König angeht, so schien das Prädicat כהן noch am ehesten auf David zu passen, welcher (2 Sam. 6, 14) bei Einholung der Bundeslade als Priester functionirt und zu der Feier die streitbare Mannschaft Israels zusammengebracht hatte (vgl. V. 3 hier mit 2 Sam 6, 1), zumal von ihm auch Ez. 37, 25 ausgesagt war, er werde Israels Fürst, נָשִׂיא, sein לְעוֹלָם. Schon der Ueberschreiber hat offenbar mit לדוד den Psalm nicht dem David als Verfasser beilegen, sondern ihn „auf David" bezogen wissen wollen; vgl. ψ. 72, 1: „auf Salomo"[14]). — „Nach Maassgabe Melchisedeks". Der zum Schwur gesteigerte Spruch besagt nicht: König nach der Weise Melchisedeks, sondern: Priester (Hohepriester) wie Melchisedek, der zugleich das Königthum innehatte Gen. 14, 18; also: du bist kein gewöhnlicher Priester, sondern zugleich König. Vor dem Exil waren aber die Könige nicht Priester, noch weniger die Priester Könige. Nur ausnahmsweise amtete David als Priester zu einer Zeit, da es keine solchen mehr gab in Israel; er musste erst selbst wieder welche anstellen, und ernannte zu Solchen Leviten (2 Sam. 8, 17. 20, 25), seine Söhne jedoch zu (schreibe 8, 18) סֹכְנִים. Usia's Unterfangen, persönlich zu räuchern, lief unglücklich ab (2 Chron. 26, 16 ff.); und von keinem andern theokratischen Könige wird ein Gelüsten nach dem Priesterthum berichtet, keiner wird jemals, wie hier V. 4, Priester genannt. Erst in der Makkabäerzeit[15]) treffen wir diese Verbindung zwischen priesterlicher und königlicher Würde. Die Makkabäer waren zuerst Priester, und wurden nachher auch Fürsten, Priesterkönige wie Melchisedek. Das Hohepriesterthum brachte die Königswürde mit sich (gegen Tacit. Hist. 5, 8), welche in ihren Augen als das Geringere erschien (Philo *de Legat.* §. 26). In Sach. 6, 11. 13 sind König (Messias) und Priester noch zwei verschiedene Personen; seitdem jedoch die Worte „auf das Haupt Serubabels und" aus-

---

[14]) [S. Hitzig z. ψ. 110, 1. 2. 4. 7.]

[15]) Für späte Abfassungszeit unsers Psalms beweist sein Platz im Kanon, und andre Dinge, s. den Commentar S. 319 ff.

gefallen waren, schien der Text allerdings die Vereinigung der höchsten weltlichen mit der höchsten geistlichen Würde, ein Tragen der Königskrone von Seiten des Hohepriesters auszusagen[16]). Ob dies nach Absicht und auf Veranlassung Aristobul's I., mag dahingestellt bleiben; Thatsache ist: Aristobul war der erste Hohepriester, welcher den Königstitel annahm (Joseph. Antt. XIII, 11, 1) und ihn an seine Nachfolger im Hohepriesterthum vererbte, zunächst an Alexander Jannäus, auf welchen ohne Zweifel ψ. 110 zu deuten ist.[17]) Ihm, wie seinem Vater, wurde das Priesterthum bestritten von den Juden (Joseph. Antt. XIII, 13, 5. vgl. 10, 5), so auch das Königthum von den Heiden der Nachbarschaft. Deshalb wird er in V. 2 unsers Psalms vorgeführt als der Herrscher inmitten seiner Feinde und in VV. 3. 5 ff. als zu Felde liegend.

Zufolge von Act. 2, 34. 1 Cor. 15, 25 [vgl. auch Hebr. 1, 13. 10, 13] ergeht der Spruch Jahve's ψ. 110, 1 an Christus, und Marc. 12, 36 wird diese Deutung auch Jesu selber in den Sinn gelegt. Desgleichen wird der Schwur Jahve's V. 4 als Anrede Hebr. 7, 17. 21 auf Christus bezogen. Jesus wird genannt Hohepriester Hebr. 3, 1. 4, 14 f., nach der Weise Melchisedeks C. 5, 6. 10. 6, 20; warum dies, wird C. 7, 1—3 gesagt. Den Christen galt Jesus als Prophet und König. Als Prophet vereinigt Christus Alles in sich bis auf die Inful Ez. 21, 31. 32 [s. z. d. St.]. Mich. 3, 11. Nun ist es begreiflich, wenn das Hohepriesterthum als ein Accidenz erscheint.[18]) Dann ist aber die Vergleichung mit Melchisedek von selbst gegeben. Jesus wie Melchisedek stammt nicht aus Levi, Letzterer nicht einmal aus Israel. Um so passender erschien er dem Verfasser des Hebräerbriefs als Typus für den Messias.

---

16) Siehe den Commentar z. d. St. [und Gesch. d. Volkes Israel II, 474.]

17) [Siehe d. Comm. S. 320 f.]

18) „Der Priester in ψ. 110, 4 fügt sich so wenig zum jüdischen, wie sein kriegerisches Hantiren V. 2. 3. 5 ff. zum christlichen Messias.“

5. ψ. 72.[19]) Luther: Für Salomo[20]), wie er Christi Fürbild war.

Der Psalm ist noch für Hengstenberg ein wirklich messianischer, wird jedoch im N. T. nicht citirt. Blos auf V. 15, könnte man denken, sei Matth. 2, 11 angespielt; aber auch Dies lässt sich nicht beweisen. An der Meinung von Delitzsch, welcher gleichfalls den Psalm, sofern sich in Salomo die dem Samen Davids gegebenen Verheissungen verwirklichen sollten, für messianisch erklärt,[21]) — ist nur soviel wahr, dass von dem Bilde Salomo's einzelne Züge auf den Messias übertragen worden sind (s. zu Jes. C. 11, Note c und e.).

NB. Man setzte überhaupt in der neutestamentlichen Zeit überall das Alte Testament in Beziehung auf die Gegenwart. So Hi. 21, 32. cf. 33 mit Joh. 12, 19. 32. Matth. 27, 64—66; Hos. 11, 1 mit Matth. 2, 15; Jer. 31, 15 mit Matth. 2, 18; Jes. 49, 6 mit Matth. 2, 23. [vgl. Act. 24, 5 *Ναζωραῖοι* = (ישׂראל) נְצוּרֵי, d. i. *Σωζόμενοι.*][22])

§. 15.

H. Der leidende Messias.

[Siehe „Alttest Theologie", Anhang I., S. 124 ff.]

§. 16.

I. Erklärung von Jes. 52, 13—53, 12.[1])

Dieser Abschnitt vom Knechte Jahve's zerfällt in 3 Theile, von denen der erste, C. 52, 13—15, Rede Jahve's,

[19]) [Gehörte wahrscheinlich von vorne herein als Beispiel messianischer Typik noch vor Ziffer 1, zu Seite 166, wurde jedoch von Hitzig in seiner letzten Vorlesung über „Messian. Weissagungen" an dieser Stelle behandelt.]

[20]) Richtig: „Auf Salomo" (cf. ψ. 110, 1), d. i. Ptolemäus Philadelphus [s. den Commentar II, 115.]

[21]) [Siehe die Widerlegung bei Hitzig a. a. O. S. 116.]

[22]) [S. unten §. 18, 3, b. z. Jes. 49, 6.]

[1]) [S. dazu Hitzigs Jesaja-Commentar S. 564 ff.] Bleek in d. Theol. Studien und Kritiken 1861, S. 177 ff. Knobel, der Prophet Jesaja. 1. Aufl. S. 360 ff. [4. Aufl. hgg. v. L. Diestel, S. 427 ff. woselbst sich weitere Literatur angegeben findet. Desgleichen bei H. Schultz, Alttest. Theol. 2. Aufl. S. 269.]

der zweite, C. 53, 1—10, Rede von Heiden, und der dritte, C. 53, 11. 12, wieder Rede Jahve's enthält und zum Hauptthema — Verherrlichung des Gottesknechtes — und damit zum Anfang C. 52, 13 zurückkehrt. Wie C. 54 sich enge an den Abschnitt anschliesst, so bildet dieser die einfache Fortsetzung des Vorhergehenden.

Der Knecht Jahve's ist das Volk Israel [s. unten den Excurs S. 184 ff.].

Mit C. 53, 13 beginnt eigentlich ein neues Capitel. —

„Siehe, wohl fährt mein Knecht,
„Steigt hoch und erhebt sich und wird erhöht gar sehr".

הִשְׂכִּיל, von שֶׂכֶל Einsicht = شَكْل Ansicht, Gesicht, bedeutet „ansehen" Gen. 3, 6, dann: „einsehen, Einsicht haben", gewöhnlich aber nach dem Erfolge als dem Massstabe der Einsicht: „Erfolg, Gelingen, Glück haben". Für diesen Sinn des Wortes entscheidend sind die 3 folgenden Synonyma, welche die Exposition zu השׂכיל bilden, deren jedes jedoch auch wieder seine eigenthümliche Bedeutung hat; יָרוּם wie ψ. 13, 3. Hi. 17, 4 = er kommt empor, gewinnt die Oberhand über Feinde; נִשָּׂא (vgl. Jes. 2, 14) er erhebt sich, kommt in die Höhe nach Macht, Wohlfahrt u. s. f.; גָּבַהּ er steigt dadurch auch subjectiv bei den Menschen, in der Anerkennung der Welt, er erlangt Ansehen in Folge seiner Grössenentfaltung [vgl. Jes. 5, 16. Hi. 36, 7].

VV. 14. 15. Folge seines Emporkommens.

14. „Gleichwie sich Viele vor ihm entsetzten, —
„Also entstellt, nicht menschlich, war sein Aussehn
„Und seine Gestalt nicht die der Menschenkinder —
15. „Also wird er viele Völker aufspringen machen;
„Vor ihm werden Könige verschliessen ihren Mund;
„Denn was ihnen nicht erzählt worden, sehn sie,
„Und was sie nicht gehört haben, gewahren sie."

שָׁמְמוּ sie erstarrten, waren bewegungslos vor Schrecken, sich entsetzend über den Anblick deiner (vgl. 1 Reg. 9, 8. Jer. 22, 8). עליך, die Rede wird Anrede. — Die Worte von כֵּן bis אָדָם bilden eine den vorhergehenden Satz begründende Parenthese. Das dem כאשר entsprechende כן folgt erst am Anfang von V. 15. — מִשְׁחַת ist zusammen-

gezogen aus מִשְׁחַתְּ, מִשְׁחֶתֶת, Entstellung (vgl. מַשְׁחִית Dan. 10, 8). „So sehr entstellt war sein Ansehen". — מֵאִישׁ vom Menschen hinweg, statt: vom Aussehen eines Menschen (Dan. 10, 18) hinweg, ψ. 4, 8. Jes. 17, 1. 10, 10, Breviloquenz für מִהְיוֹת מַרְאֵה אִישׁ, vgl. 1 Sam. 15, 23 mit V. 26. — תֹּאֲרוֹ statt תָּאֳרוֹ 1 Sam. 28, 14, wie פֹּעֲלֹו für פָּעֳלוֹ (s. z. Jes. 1, 31). תֹּאַר ist = *facies*, Gestalt, מַרְאֶה = *species*, Anblick. — Die Aussage des V. bezieht sich auf unglückliche Zustände, schlechte, elende Lage des Volkes (vgl. Jes. 1, 4—6), und zwar wahrscheinlich der Israeliten in Chaldäa. Wenn Israel aus Chaldäa befreit wird C. 52, 12, dann wird das Volk wieder erhöht V. 13.

יַזֶּה, von נזה, arab. نزا springen, spritzen, wie C. 63, 3, bedeutet hier nicht „besprengen" (*Vulg*), wie Lev. 4, 6. 17, wo es nicht mit dem persönlichen Accus. construirt wird, sondern es ist Gegensatz zu vorausgegangenem שׁמם „bewegungslos dastehen, erstarren", besagt also: „er wird aufspringen machen" vor Freude, vor Erstaunen. Aehnlich redet Jer. 33, 9 von der Erhebung Israels zum Staunen der Völker. — גוים רבים d. h.: auch die einzelnen Angehörigen der Völker. עליו, neben ihm, vor ihm werden die Könige, die zu reden haben, jetzt voll Ehrfurcht schweigen; vgl. C. 49, 7. 23; denn eine Umwandelung im Schicksale, in der Weltstellung dieses Volkes geht vor sich, von der sie sich Nichts haben träumen lassen.

Cap. 53. Ewald, die Propheten des A. B. 2. Ausgabe, III. Band (Göttingen 1868) S. 27 Note und S. 90 sagt: dieses Cap. sei hierher verpflanzt worden aus einem älteren Buche, in welchem wirklich von einem einzelnen Märtyrer die Rede war. Eine unbewiesene und grundlose Behauptung! Denn das Subject V. 2 hier muss dasselbe sein wie C. 52, 15. Dort aber, V. 13—15, ist der Knecht Jahve's das Subject, welcher auch hier V. 11 für das ganze Cap. als solches genannt ist. So ist Zusammenhang gegeben, und an einen andern Zusammenhang ist nicht zu denken, weil wir in diesem Falle für וַיַּעַל C. 53, 2 kein Subject hätten. Siehe weiter unten z. VV. 11. 12.

V. 1. „Wer hat unsrer Botschaft geglaubt?" Der Standpunkt der Sprecher scheint der zu sein von

Leuten, welche früher eine Kunde an Andre gebracht — nämlich die Kunde von der glänzenden Zukunft des Knechtes, die jetzt eintritt — damals aber keinen Glauben gefunden haben und darum jetzt bei der Erfüllung sich auf ihre Verkündigung berufen, vgl. Hab. 1, 5. So ist Zusammenhang gegeben mit dem Vorhergehenden 52, 13—15. שְׁמֻעָה ist das, was gehört wurde, Offenbarung, Lehre, Jer. 49, 14, שמעתנו also das, was wir gehört, aber dann, vgl. Jes. 28, 9, auch von uns aus weiter verkündigt haben an Andre. — Gemäss dem Parallelismus muss der Inhalt der שמעה ein Thun des Armes Jahve's sein. עַל־מִי, vom Himmel herab enthüllte sich Jahve's hoher Arm: „wem wurde der Arm Jahve's, was Jahve thun würde für sein Volk, offenbar?“ wer glaubte daran, als es noch zukünftig, als das Volk noch unglücklich war und doch eine zukünftige Herrlichkeit des Volkes geweissagt wurde? Gesprochen sind diese Worte in einem Moment, wo aller Welt das Walten Jahve's offenbar geworden war: C. 52, 10. (vgl. Exod. 8, 15.) 40, 9. — Wer aber sind die Sprecher hier? Man könnte glauben, diese Botschafter seien die Propheten[2]); wahrscheinlich aber ist, dass die Sprecher hier dieselben seien wie in allen folgenden Versen: also Individuen aus der Heidenwelt, die die ihnen gewordene Kunde (שמעתנו) von dem zukünftigen Glücke Israels weiter getragen hatten. Es schlugen sich viele Heiden zu den Juden, wurden gläubig, C. 56, 3 ff. Sach. 8, 23,[3]) und diese sehen sich jetzt durch den Erfolg gerechtfertigt. Gehört haben diese jenes נָקֵל C. 49, 6a; was aber dort geweissagt ist, wird weit überboten werden, so dass die Könige erfahren werden, was sie nicht gehört haben C. 52, 15. Sie haben gehört, dass Jahve sein Volk wieder befreien werde 49, 6a und haben es nicht geglaubt; aber Jahve wird noch mehr thun, er wird das Volk zum Licht der Heiden machen 49, 6b, und Dies haben sie nicht gehört.

V. 2 setzt C. 52, 15 fort. — „Und er wuchs auf wie ein Reis“, eig. ein Säugling, der die Lebenssäfte aufsaugt,

---

2) [So Hitzig ehemals selber in seinem Commentar.]

3) [Gesch. d. Volkes Israel I, 267. 269.]

שֹׁתֵה מַיִם Ez. 31, 16. — „Vor ihm“ d. i. vor Jahve (V. 1) wie Gen. 17, 18 = unter seinen Augen, unter seinen Auspicien, seiner Obhut, dass er in dieser kümmerlichen Lage nicht verderbe, sondern sich fortfriste. — שֹׁרֶשׁ Wurzel, und worin sie zur Erscheinung kommt, ihr Trieb = Reis, Zweig, vgl. C. 11, 10. — „Er wuchs auf unter der Aufsicht Jahve's wie“ u. s. w.: diese Worte wollen das Erwachsen Israel's zum Volke im Exil aussagen, vgl. Horat. Od. I, 12, 45. — „Aus dürrem Lande“ (vgl. Ez. 19, 13), d. i. aus dem Boden des Exils, unreiner Erde, auf welcher Israel als Sklave daselbst nicht gedeihen konnte. — „Nicht Gestalt hatte er und nicht Pracht, dass wir auf ihn schauten, und kein Aussehn, dass wir sein begehrten“: die hochmüthigen Chaldäer wollten von den Juden nichts wissen.

V. 3. Auf die sprachlich negative Schilderung V. 2 folgt nun die positive. — חֲדַל אִישִׁים aufgegeben von Menschen, vgl. Hi. 19, 14. אִישִׁים (Prov. 8, 4. ψ. 141, 4) ist ein später Plural. Er ist „verachtet und verlassen“, weil er unglücklich ist. — „Ein Mann der Schmerzen und יְדוּעַ חֳלִי“; das Part. יְדוּעַ hat nicht blos passiven (Deut. 1, 13. 15), sondern auch intransitiven Sinn: „wissend, kundig der Krankheit“, dadurch dass er sie „erfahren“ (vgl. z. C. 9, 8). Sachlich gegensätzlich ist C. 33, 24. — מַסְתֵּר Subst. verbale: „ein Gegenstand des Antlitzverhüllens (vor ihm)“; vgl. ψ 44, 15 מְנוֹד רֹאשׁ Gegenstand des Kopfschüttelns, Jes. 49, 7 מְתָעֵב Gegenstand des Abscheus (s. zu C. 8, 13, u. Ewald, Ausführl. Lehrb. §. 160 e.) Man verhüllt das Antlitz, um den schrecklichen Anblick nicht zu haben; vgl. C. 57, 17. 59, 2 u. ψ. 139, 1. — Mit dem Part. Niph. נִבְזֶה kehrt der Schluss zum Anfang des Verses zurück: „verachtet und nicht von uns geachtet.“

V. 4. Wir hatten aber sehr Unrecht, ihn also zu verachten. אָכֵן steht adversativ wie C. 45, 15 = *verum, vero.* — „Unsre Krankheiten“, die sittlichen Krankheiten = unsre Sünden „trug er, und unsre Schmerzen lud er auf sich“: er büsste für unsre Sünden (vgl. C. 43, 3); der Knecht Jahve's büsste also unschuldig für die

Heiden, die in diese Lage hätten kommen sollen für ihre weit grösseren Sünden. Der Sprecher ist nicht „unser“ Prophet, überhaupt kein Prophet, sondern es reden Heiden. — „Und wir achteten ihn geschlagen, getroffen von Gott und gequält“: wir sahen ihn an als einen von Gott gestraften Sünder, ohne an den tieferen Grund seiner Leiden zu denken.

V. 5 kehrt, nach Erwähnung der irrigen Ansicht V. 4[b], die richtige V. 4a wieder, und zwar in gehäuftem Ausdruck. Wir glaubten, dass Strafe seiner eigenen Sünden auf ihm liege, aber „er wurde durchbohrt, (mit schneidigem Werkzeug) verwundet (מְחֹלָל von חלל, wie מְחוֹלֶלֶת 51, 9) wegen (מִן herkommend von; 48, 4. 43, 4. 40, 26) unsrer Sünden, zermalmt ob unsrer Missethaten.“ —„Züchtigung unsrer Wohlfahrt, unsers Heiles“ = Züchtigung, welche unser Heil involvirte, „lag auf ihm“, schlug dadurch, dass sie ihm zu Theil ward, zu unserm Heil aus. — „Und durch seine Strieme נִרְפָּא־לָנוּ“ unpersönlich, (wie C. 6, 10 רָפָא לוֹ) „es wurde uns Heilung geschafft, gebracht“, Heilung von der Sünde (= Sündenstrafe), die unsre Krankheit war.

V. 6. Die Sündhaftigkeit wird direkt ausgesprochen und als allgemein hingestellt.

„Wir alle, wie Schafe, irrten wir,
„Jeder seines Weges zogen wir;
„Und Jahve liess treffen ihn die Schuld von uns allen.“

„Wie Kleinvieh“ ohne Hirten, vgl. 1 Reg. 22, 17. Jes. 13, 14. 56, 11. Wir hatten keinen Gesetzgeber, keine Weisung des Wegs im Gesetz, Jer. 18, 15. Es spricht ein Heide von den Heiden, vgl. Röm. 2, 14. — הִפְגִּיעַ *Causativ* von פָּגַע mit ב, Einen anfallen, treffen, 1 Sam. 22, 17. — כלנו am Anfange und Ende des Verses, ist betont, es sind Viele.

V. 7. Art und Weise, wie der Knecht Jahve's dieses Schicksal ertrug. — נִגַּשׂ „so ward er denn misshandelt“, durch den fremden Frohnvogt. „Und er, geplagt — d. i. obschon geplagt (untergeordneter Zeitsatz wie Hi. 2, 8. 9. Gen. 18, 8. 4, 17. Jos. 6, 1. 2) — so that er doch seinen Mund nicht auf.“ Der zweite Modus יפתח steht von der

dauernden vergangenen Handlung, oder er ist bei der Trennung von seinem *Vav rel.* stehen geblieben, wie 2 Sam. 2, 28. 1 Sam. 2, 25, statt in den ersten Modus verwandelt zu werden. Sachlich vgl. ψ. 38, 14. 15. 39, 10. — „Wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird; wie ein Schaf, vor seinen Scherern verstummend". Dass in כַּשֶּׂה vor einem Relativsatze der Artikel nicht steckt, erhellt aus parallelem כְּרָחֵל; vgl. ψ. 55, 7 mit Jer. 48, 28. 11, 19. Das einsilbige Wort hat den Ton und deshalb tritt statt Schwa vielmehr *Patach* mit *Dagesch forte*, als gleichwerthig mit *Kamez*, ein, vgl. 1 Sam. 21, 10 בַּזֶּה mit Gen. 38, 21, בָּזֶה. [Früher wollte Hitzig כְּשֶׂה punktirt wissen.]

V. 8. Folge des Druckes und der Misshandlungen: diese zogen seinen Tod nach sich. — „Von Drangsal (her), durch Drangsal (ψ. 107, 39), und Strafgericht wurde er hinweggerafft" (לֻקָּח wie 52, 5. 57, 13. ψ. 49, 16), d. h. eine ganze Generation des Volkes sank so ins Grab, die 50 Jahre des babylon. Exils ist eine ganze Generation hinweggestorben, vgl. C. 57, 1. — „Und seine Wendung, die Wendung seines Geschicks, wer pflegte sie zu bedenken?" (שׂוֹחֵחַ *Pilel* v. שִׂיחַ noch ψ. 143, 5.) Er selbst ist ein דּוֹר, Geschlecht, Generation, Erscheinung des unsterblichen Volkes zu einer bestimmten Zeit; wird aber ihm ein דּוֹר beigemessen (vgl. ψ. 24, 6), so wird damit die Bedeutung des Wortes etwas abgewandelt. Vom arab. دَوْر = *periodus* kommt دَوْل = *fortunae commutatio,* von einer Wurzel, welche bedeutet: im Kreise herumgehen; also: der Umlauf, der Wandel, die Wendung, welche es (das Schicksal) mit ihm nahm, — nämlich: dass (כִּי) er nicht wegen eigener, sondern fremder Sünden starb, das bedachte Niemand. Der דּוֹר hat also einen דּוֹר, wie dort, Ez. 13, 20 „Seele der Seelen", C. 7, 13 „Leben im Leben", C. 43, 3 „der Anblick des Anblicks" vorkommt, und עַם „Volk" Jes. 2, 6 „Volksthum" bedeutet. — Der Satz: „dass (כִּי) er ward gerissen (zu נִגְזַר vgl. Ez. 37, 11) aus dem Lande der Lebendigen", ist zweites Object zu יְשׂוֹחֵחַ, als solches jenem אֶת־דּוֹרוֹ coordinirt und dessen Entwickelung. Und diesem Satze wieder untergeordnet ist das letzte Versglied:

„(indem) ob meines Volkes Sünde (Schuld) Schlag ihm ward.“ Bisher war Gegensatz der „Knecht“ und „wir“, hier steht der Knecht dem „ich“ und „meinen Landsleuten“ (עַמִּי) gegenüber; der Knecht gehört also nicht zu dem Volke des Redenden, sonst wäre ja der Gegensatz verloren. Der Knecht kann also nicht der Prophetenstand sein. Ist aber der Knecht das Volk Israel, dann muss der Sprecher Einer sein aus einem fremden Volke, ein Heide, welcher hier — עמי — als Einzelner redet, und bisher als Repräsentant („wir“) der Heiden gesprochen hat, ähnlich wie 1 Sam. 5, 10. Sach. 8, 21 zuerst ein Volk, dann Einer im Volke redet. Die ganze Ansicht hier, VV. 4—6. 8, hat Sinn nur im Munde von Heiden, denn der Prophet selbst ist gemäss C. 50, 1. 40, 2. 43, 24 nicht der Meinung, dass Israel für fremde Schuld gestraft werde: ein Umstand, der gleichfalls für einen Sprecher aus den Heiden beweist.

V. 9. Auf das Sterben folgt das Begräbniss. „Und man gab ihm, man machte sein Grab bei Frevlern“ (רשׁעים Jer. 5, 26), d. h. er — der einzelne Israelite, welcher das Volk darstellt — bekam kein ehrliches Begräbniss, er wurde nicht beigesetzt im Erbbegräbniss, sondern wie Jer. 26, 23. 2 Chron. 28, 27, oder gar nicht begraben Hi. 27, 15. Jer. 22, 19. Jes. 14, 19. 20. Tob. 1, 17. Die Israeliten waren nehmlich im fremden Lande Fremde und hatten keinen Grundbesitz, wie Matth. 27, 7. — Das gewöhnliche עָשִׁיר bedeutet nur „reich“ = arab. كَثِير viel, gross, z. B. viel des Vermögens. Dagegen ist das Wort, wie es nur hier beim zweiten Jesaja vorkommt, auf arab. عَثُور *lapsator* zurückzuführen und von عثر „anstossen“ mit dem Fuss, mit der Zunge, also = „sich verfehlen,“ abzuleiten [s. z. Prov. 27, 6], bezeichnet also hier denjenigen, der sich mit der Zunge, etwa durch Lästerung gegen Gott oder den König, verfehlt und dadurch sich den Verbrechertod zugezogen hat — so vielleicht Hi. 24, 19 —, entsprechend חֹטֵא, vgl. 1 Reg. 1, 21. Jes. 29, 21; s. z. Mich. 2, 5. Das Grab des „reichen“ Joseph Matth. 27, 57—61 beweist für unsre Stelle nichts. — „Und bei dem Verbrecher in seinem

T o d e“; lies בְּמֹתוֹ, wie Ez. 43, 7 בְּמוֹתָם „in ihrem Tode“. — עַל לֹא חָמָס עָשָׂה, statt עַל־אֲשֶׁר stehend, ist wie בְּלֹא חָמָס בְּכַפַּי 1 Chron. 12, 17 zu erklären: „darauf hinzu dass = o b g l e i c h e r k e i n U n r e c h t g e t h a n h a t, u n d k e i n B e t r u g i n s e i n e m M u n d e“.

V. 10. Angabe, warum er dennoch so Schweres erdulden musste. Ganz im Geiste des alten Orients wird dafür, statt eines in der Sache liegenden Grundes, das Gutdünken Jahve's, des absoluten Herrschers der Welt vorgeschoben[1]). „J a h v e a b e r b e l i e b t e d a s Z e r m a l m e n d e r K r a n k h e i t (punktire הָחֳלִי) i h n“, dass die Krankheit ihn zermalme. Das Suffix in דַּכְּאוֹ ist Accusativ des Objekts, הָחֳלִי Genitiv des Subjektes zum Infinitiv und diesem mit seinem Objectssuffix nachstehend, gerade so wie Coh. 3, 18. Jes. 5, 24. 29, 23. Num. 24, 23. — Das Ende der Krankheit wäre der Tod; daher wird Jahve beschworen, dass er seinen Knecht nicht möge der Krankheit erliegen lassen: „w e n n (אִם beschwörend) d u s e i n e S e e l e z u m S c h u l d o p f e r m a c h s t, preisgiebst“ = wollest sie ja nicht preisgeben! vgl. C. 22, 14. Cant. 2, 7. ψ. 68, 14. Angeredet ist Jahve. Zu תשים mit dopp. Accus. vgl. Mich. 1, 7. — „E r w i r d K i n d e r s c h a u e n, l a n g e l e b e n“, vgl. Hi. 42, 16. — „U n d J a h v e's G e s c h ä f t — nämlich die Ausbreitung des Monotheismus Israel's in alle Welt — w i r d g e l i n g e n i n s e i n e r H a n d“, durch ihn. — Wer ist der Sprecher dieser Worte? Aus V. 8. geht hervor, dass gedacht ist ein Einzelner, welcher redet im Namen der Gesammtheit, und zwar kein Israelite, sondern ein Heide, der auffallender Weise zu der Erkenntniss gelangt wäre von der eigenthümlichen Stellung Israel's. Unser Verfasser aber hat die Idee eines allgemeinen Gottesreiches, das ausgebreitet werden soll über die ganze Erde. Es ist also vom Verfasser in Aussicht genommen — und diese Aussicht dem Sprecher der Heiden in den Mund gelegt —, dass Israel nochmals erstehen und blühen werde, wobei gemäss C. 45, 20. 56, 3 ff. Sach. 8, 23 diejenigen Heiden,

---

[1]) [Vgl. Alttest. Theol. §§. 12, 3; 13; 16, 2, Note 11.]

die sich an Israel anschliessen werden, dasselbe Glück geniessen werden; vgl den folgenden Vers.

VV. 11 und 12 enthalten Rede Jahve's und sind die bestimmte, bestätigende Antwort auf das V. 1—10 Gesagte, veranlasst durch die Anrede an Jahve in V. 10. Beide Verse verlangen also die Gegenwart Jahve's, und darum ist C. 52, 13—15 als Rede Jahve's nicht zu entbehren. Denn wenn Jahve nicht von vorne herein auf dem Platze ist, so kann er hier nicht sogleich antworten. Dies gleichfalls ein Beweis gegen Ewald's Hypothese.

V. 11. „Hinter, d. i. frei vom Leiden seiner Seele". מִן, ausschliessend, steht ebenso Hos. 6, 2 bei einer Zeitbestimmung = „nach". — „Er wird sich satt sehen"; sehen = empfinden, verspüren, erfahren, scil. Glück, vgl. ψ. 34, 13. Coh. 9, 9. Jer. 29, 32; er sättigt sich des Glückes, das er schaut; vgl. ψ. 17, 15 mit 27, 13 und „alt und lebenssatt". — „In, durch seine Erkenntniss (vgl. Prov. 11, 9) wird mein gerechter Knecht rechtfertigen (= Gerechtigkeit verschaffen, daher Hiphil mit לְ; s. z. C. 11, 4) Viele"; weil er schon am Ziele der Rechtfertigung angelangt ist, kann er diese auch Andern verleihen, kann ihnen den Weg angeben, den man gehen muss, und dergestalt den חֵפֶץ יהוה V. 10 verwirklichen. צַדִּיק ist also betont, und kann daher, wenn das Substantiv ein Suffix trägt, mit Nachdruck vor dasselbe treten: צדיק עבדי; s. z. C. 28, 21 und vgl. ψ. 145, 7. Ez. 24, 12. Jer. 30, 15. — „Und ihre Sünden tragen wird er": damit kann dem Knechte nichts Bitteres geweissagt sein; jetzt trägt er nicht mehr wie V. 4 ihre Schmerzen am eigenen Leibe, sondern dis Worte wollen sagen: er wird, wie C. 42, 1. 49, 6 das prophetische, so auch das hohepriesterliche Amt unter den Heiden ausüben C. 61, 6, das allgemeine Priesterthum Exod. 19, 6; vgl. ψ. 65, 4: Rede des Hohepriesters, welcher die Sünden des Volkes auf seine Rechnung nahm und sühnte; Jes. 33, 24. Auch נשׂא עָוֹן hat eine doppelte Bedeutung: die Verschuldung tragen (C. 53, 12), und: die Verschuldung wegnehmen, vergeben, vergessen [s. unten den Excurs, Ziffer 1, c.]

---

5) [Alttest. Theol. §. 15, Note 2).]

V. 12. לכן bezieht sich auf den Hauptgedanken, der sich durch die Rede des (der) Heiden V. 1—10 hindurchzieht, und wird durch das folgende תחת אשׁר erklärt. — „Ich werde ihm Theil geben unter Grossen [Vielen?] und mit Starken wird er theilen (vgl. Jer. 37, 12) Raub“; gemeint sind עַמִּים רַבִּים וַעֲצוּמִים, weil er, der Knecht, selber ein Volk ist. Er wird [wieder, vgl. Exod. 1, 9] eintreten in die Reihe von „vielen“ andern Völkern (vgl. Jes. 2, 3. Mich. 4, 2) und mit ihnen [den zahlreichen, „starken“, vgl. Jes. 2, 4. Mich. 4, 3] die gleiche Stellung einnehmen gegenüber von kleineren Völkern, Hos. 2, 1; wird, statt wie bisher ausgeraubt und geplündert zu werden (Jes. 42, 22), sich der Habe Anderer bemächtigen C. 49, 25. 45, 14. — „Dafür dass er ausgoss dem Tode sein Leben“, sein Leben aufopferte. למות ist erklärend, ähnlich Jud. 5, 18; sachlich s. z. Jer. 43, 10. Die Seele, als identisch mit dem Blut oder als im Blute existirend, wird selbst betrachtet als eine Flüssigkeit und deshalb „ausgegossen“, ψ. 141, 8[6]). — „Und so zu den Sündern gerechnet ward“; ein Folgesatz: er galt für einen todeswürdigen Verbrecher, in Folge dessen dass er sich dahingab. — Aber ungerechter Weise galt er dafür: — „während er doch die Schuld Vieler trug“ — Wiederholung der Idee in VV. 4. 5. und des letzten Gliedes in VV. 6. 8 — „und für die Sünder einstand“. Er stand ein für sie, so dass sie verschont blieben von Strafe, indem er ihre Schuld auf sich nahm. Der zweite Modus יפגיע steht wie יפתח V. 7. הִפְגִּיעַ einschreiten, dazwischentreten, Jes. 59, 16. Hi. 36, 32.

Exkurs über den Knecht Jahve's[7]).

1. Der Ausdruck Knecht Jahve's kommt bei unserm Verfasser nicht nur dem Wortbegriffe überhaupt entsprechend vor, so dass er appellativisch zum Eigennamen, dass er von Verschiedenen und auch im Plural gesetzt

6) [Siehe Alttest. Theol. §. 15, 3. S. 70 f.]

7) [Vgl. Hitzigs Jesaja-Commentar S. 577 ff.]

werden kann, sondern er wird auch in der Art emphatisch gebraucht, dass er eine, wirkliche oder nur vorgestellte, Person als Subject bezeichnet. Diese wird C. 49 redend eingeführt; in den beiden andern Hauptstellen, C. 42 und C. 52, 13 ff., ist sie nicht ausdrücklich genannt, wird aber (gegen Knobel) für das Volk Israel zu halten sein. Vgl. C. 44, 21. 65, 8 ff.[8]).

a. Unzweifelhaft ist an allen drei Stellen dem Begriffe das gleiche Substrat zu geben. Nun aber wird C. 49, 3 der Knecht ausdrücklich für Israel erklärt. Dies soll nun freilich selbst wieder emphatisch gesetzt sein für „wahres, echtes Israel", aber die Behauptung lässt sich exegetisch aus C. 49 nicht rechtfertigen; vielmehr gilt die Regel, dass eine unbestimmtere, minder deutliche Stelle aus der klaren, unzweideutigen ihr Licht empfange. C. 42 und 53 ist das Appelativ, d. h. das Prädicat, als Subject gesetzt und das eigentliche Subject ist erst zu suchen. Nicht nur dort aber, C. 49, 3, sondern auch 41, 8. 44, 1. 2. 21. 45, 4 ist es ausdrücklich angegeben, und es fehlt selbst der Schatten einer Andeutung, dass C. 49, 3, welche Stelle zwischen jenen und zwischen C. 42 und 53 das Mittelglied bildet, ein anderer Israel zu verstehen sei. Der Knecht ist C. 43, 10 das Volk (gegen Knobel-Diestel), aber dann ist er es auch C. 42, 1, und der Verfasser hat dadurch, dass er in einer früheren Stelle (41, 8) „Israel" ausdrücklich hinzusetzte, angedeutet, wie er verstanden sein wolle. So haben denn auch LXX C. 42, 1, und wohl auch die andern Stellen, richtig vom Volke verstanden, so dass mithin diese Auffassung als die älteste bezeichnet werden darf.

b. Wenn der Knecht Jahve's als Collectiv und somit bestimmt gesetzt wurde, so konnte der Ausdruck in der That nur die Knechte, d. h. die Verehrer Jahve's im Unterschiede von den Heiden bezeichnen, und kommt daher auch anderwärts, z. B. Jer. 46, 27. 30, 10, eben vom Volke Jahve's vor, vgl. 2 Reg. 9, 6. 2 Sam. 1, 12. Ez.

8) C. 50, 10 ist der Knecht Jahve's der Verfasser des Buchs, C. 44, 26 ist es Jeremia [s. z. St.].

36, 20, und ψ. 135, 12 mit 136, 22. Schon demzufolge fällt die Hypothese vom Prophetenorden [Rosenmüller, Gesenius im Commentar, De Wette, Winer, Hendewerk und zum Theil Umbreit, früher auch Schenkel[9])] hinweg, während ihr zugleich C. 53, 4. 5 ff. direkt widerspricht [s. z. V. 8.] und ihre Vertheidiger obendrein nicht leugnen konnten, dass an manchen Stellen der Ausdruck vom Volke stehe.

Dieses nun aber, das Volk, bietet der Betrachtung verschiedene Seiten dar. Es ist Knecht, d. h. ist Eigenthum Jahve's, C. 43, 1, auch wenn es sich gegen dieses Verhältniss auflehnt, denn Jahve hat das Volk seines Dienstes nicht entlassen, 44, 21. Wofern es aber auch den Jahve verehrt und als seinen Gott anerkennt, kann es gleichwohl im Uebrigen der Einsicht ermangeln und gegen Ermahnungen des Propheten taub sein, 42, 18. 19. Somit lässt der Knecht auch nicht zum Voraus auf den guten und frommen Theil des Volkes, das wahre Israel, sich beschränken (gegen Paulus, Bleek[10]), [Thenius, Maurer, Gesenius im WB., Thes., und 2. Aufl. der Uebers., v. Coelln]). Ferner kann das Volk gedacht werden, wie es in den wechselnden Geschlechtern immer es selbst, das jedesmalige Geschlecht nur seine zeitliche Erscheinung ist; oder aber die jeweilige Generation ist das Volk, in welchem Falle etwa noch die jüngst abgestorbene, besonders aber die jetzt lebende in Betracht kommt. Einerseits also kann das Volk angesehen werden als in seinen einzelnen Individuen dahingerafft, als todt und bestattet, andrerseits lebt es und hat noch eine Zukunft vor sich, C. 53, 8—10. Schliesslich lässt der Begriff des Knechts die Fassung zu, dass unter ihn von den jetzt Lebenden nur diejenigen subsumirt werden, welche sich als Knechte bekennen und dem Befehle zu gehorchen geneigt sind, so dass das Jahve verehrende Volk im weitern und im engern Sinn gefasst werden kann[11]).

---

9) [Siehe jetzt dessen Bibellex. III, 545 ff.]

10) Einl. in d. A. T. Berlin 1860. S. 468.

11) Knobel-Diestel S. 434 f.

c. Wenn unser Schriftsteller, gleichwie Andre, nur aus den Verhältnissen und dem Ideenkreis seiner Zeit erklärt werden will, so kann der Knecht Jahve's, der bis dahin unterdrückte und verachtete, während er von jetzt an hohen Glückes und Glanzes theilhaftig wird, C. 49, 7. 52, 13—15. 53, 12, nur das israelitische Volk sein. Von vorne herein zieht sich durch das ganze Buch des zweiten Jesaja der Gegensatz zwischen Jahve und den Götzen, Israel und den Heiden, und nur dieser Gegensatz konnte aus den Zeitumständen hervorgehen, C. 46, 1. Relativ gerecht den Heiden gegenüber, die Nichts gelitten hatten, konnte es auf universellem Standpunkte so angesehen werden, als hätte Israel die viel schwereren und zahlreicheren Sünden der Heiden gebüsst (C. 53, 4), und darum sollen C. 43, 3 in Zukunft Heiden das für Israel bestimmte Unglück tragen müssen. Dass C. 53, 11 der Knecht die Sünden der Heiden über sich nehmen soll, bildet nun zwar einen scheinbaren Widerspruch; aber nicht gegen unsre Erklärung, sondern nur gegen jene Stelle, wo der Verfasser tröstet und nicht dogmatisirt (vgl. C. 51, 5). C. 61, 6 soll Israel für die Heiden das Priestervolk sein, wie 42, 6. 49, 8 der Knecht das Volk der Lustrirung [punktire לְבִּרִית עָם], wie er 53, 12 priesterliche Function verrichtet. Wenn ferner der Knecht ein Licht der Heiden werden soll C. 42, 6. 49, 6, ihnen die Ordnung Gottes verkünden, 42, 1, und sie gerecht machen soll 53, 11, so werden 54, 13 die Israeliten Propheten sein und über das Volk wird 59, 21 ebenso, wie 42, 1 über den Knecht, der göttliche Geist ausgegossen, vgl. auch 51, 16. Den מִשְׁפָּט aber, den der Knecht an die Heiden bringen soll C. 42, 1. 4, hatte Gesammtisrael einst im Gesetz empfangen V. 21; Israel war das enzige أَهْلُ آلْكِتَابِ, es allein besass eine Religionsurkunde und in dieser einen Wegweiser, هُدًى (*Sur.* 17, 2), während die Heiden, die das Gesetz nicht haben (Röm. 2. 14), C. 53, 6 klagend zugestehen, sie seien ohne Führung bisher in der Irre gewandelt (1 Petr. 2, 25). So gewiss als die Heiden bisher den Jahve nicht verehrten (vgl. auch

C. 45, 15), d. h. seine Knechte nicht waren, so gewiss ist Israel der Knecht Jahve's.

2. Gleichwie inconsequenterweise das Targum Jes. 42, 1. 52, 13 ff. 53, 10 vom Messias, während das Uebrige vom Volke, versteht, so hat das Neue Testament an zahlreichen Stellen die drei betreffenden Abschnitte auf den Messias bezogen und die christlich-kirchliche Auslegung betrachtet namentlich das Stück C. 53 als eine exakte Vorhersagung des Leidens und Thuns Jesu, Luc. 22, 37. Act. 8, 32 ff. 1 Petr. 2, 22—25. Allein eigentliche Prädiction ist sonst von der Prophetie ausgeschlossen, und wenn sie hier Platz gegriffen haben sollte, so durfte V. 9 eine Bestattung unter Missethätern nicht ausgesagt sein, denn diese hat sich nicht erfüllt. Wir sehen davon ab, dass der Knecht C. 42, 19 derselbe ist wie V. 1—4, und dass der Name, welcher wiederholt ausdrücklich vom Volke gebraucht wird, nicht mehrdeutig sein sollte; wir halten einfach am Grundsatz der grammatisch-historischen Erklärung fest: das aus den Worten hervorgehende Verständniss gilt uns als die Art, wie der Autor sich selbst verstanden hat, und diese haben wir einem Verständniss seiner von Seiten Anderer, eines andern Jahrhunderts, vorzuziehen. Alsdann aber widerspricht die messianische Frklärung, besonders in C. 53, allem Zusammenhang, und ihr widerspricht ganz besonders der Umstand, dass die Herabwürdigung, das Leiden und der Tod des Knechtes hier ein vergangenes, nur seine Verherrlichung zukünftig ist, die Gegenwart also der Sprechenden, mithin die des Verfassers, zwischen beiden Epochen liegt. Beide Gebiete sind nach dem Willen des Autors auseinander zu halten, welcher den christlichen Messias nur dann lehren könnte, wenn er, wie die Schriftsteller des Neuen Testaments, hinter dem Tode des Messias die Parusie erwartete. Wenn er aber nur auf eine künftige Verherrlichung aussieht, so läuft dies der christlich-messianischen Ansicht zuwider, welche von vorne herein einen büssenden Messias erwartet, von demjenigen jedoch des Alten Testaments Nichts wissen will; und spräche wirklich der Autor hier seine messianische Hoffnung aus, so würde er V. 12

sich zu einem noch nicht erschienenen jüdischen Messias bekennen, dessen Reich von dieser Welt wäre.

II. Echte messianische Weissagung.

§. 17.

A. Der Gerichtstag[1]).

Die Idee eines Gottesgerichtes ist erzeugt vom verwundeten Rechtsgefühl und von der Vaterlandsliebe geboren. Dasselbe ergeht nehmlich allein oder vorzugsweise über die Heiden, welche nicht nur überhaupt Sünde gehäuft, sondern an der Theokratie gefrevelt haben Jo. 4, 17: eine Verschuldung, welche noch nicht abgebüsst ist Jo. 4, 21. Jahve, welchem sein Volk zu rächen obliegt Am. 9, 10, ist als einzig wahrer Gott zugleich mächtig über die Heiden; aber so wie der Mythus Zerstreutes, das da gleichartig, unter Eine Anschauung bringt, so verfährt die Prophetie dichterisch,. indem sie nicht, dem Gang der Weltgeschichte folgend, vereinzelte Strafakte Gottes an ihrem Orte ansiedelt, sondern sie in der Vorstellung eines einmaligen Geschehnisses vereinigt. Wir begegnen der Idee sofort bei Joel, bei dem Seher, mit welchem prophetische Schriftstellerei anhebt. Sie ist durch die damalige Weltlage in seinem Geiste angeregt, durch ein besonderes Ereigniss gezeitigt, und sie erscheint bei ihm schon in vollkommner Gliederung; nur dass der Gott der Schaaren persönlich richtet, ohne Mittelsmann, nicht bedürftig eines Rüstzeuges[2]).

1. Vorbedingung und Vorbereitung.

Joel 3, 1—5.

Im Gericht über die Feinde der Theokratie, die Feinde Jahve's 1 Sam. 30, 26, muss Israel selbst gerettet werden Jer. 30, 7, und ebenso Jeder, der sich zu seiner Gnade flüchtet; denn Jahve ist auch Gott der Heiden Jer. 10, 7,

---

1) [Vgl. Alttest. Theol. §. 29, 2.]

2) [Vgl. Hitzig, die 12 kleinen Propheten; Vorbemerkungen zu Joel.]

und übt gern Gnade Jo. 2, 13. Mich. 7, 18. Die Gesinnung aber, welche ihm zu schonen möglich macht, muss er selbst in Israel hervorbringen. Dass dergestalt ein Unterschied gemacht wird, folgt aus dem Begriffe des Particulargottes Jes. 26, 11. Sach. 8, 2.

[Folgt die Exegese von Joel 3 im Uebereinstimmung mit Hitzig's Commentar im „Exeget. Handbuch". I. Lieferung. 3. Aufl. S. 81—83[3]].

2. Das Gottesgericht selbst.

a. Nach Joel 4, 1—21.

[Exegese wie im Commentar a. a O. S. 84—90. Zu V. 2 wäre noch zu vergleichen „Gesch. d. Volkes Israel" I, 199, und zur Erwähnung von Tyrus und Sidon im V. 4 ebendaselbst I, 201.]

b. Nach Sacharja dem Dritten. Cap. 14, 1—15.

Das von Joel angekündigte Gericht zögerte sich hinaus [vgl. Am. 5, 18]. Es sind seither — cf. Sach. 12, 10. [Ermordung Jesaja's durch Manasse] — über 170 Jahre vergangen. Sach. 12—14 gehören nämlich einem dritten Sacharja an, welcher Jes, 8, 2 zur Zeit des Ahas, und zwar daselbst V. 16 als Prophet erwähnt wird[4]) und bis in die Tage Manasse's lebte. Angesichts der langen Zwischenzeit ist es daher nicht zu verwundern, wenn die Schilderung des Gerichtstags bei ihm in wesentlichen Zügen von seinem Vorgänger Joel abweicht, mit welchem er, vermöge seiner Abhängigkeit von ihm[5]), die Idee selber des Tages Jahve's gemeinsam hat. Die eigenthümliche Färbung seiner Rede entnimmt ohnehin auch dieser Prophet aus dem Kreise seiner Anschauungen, in welchen z. B. das Phänomen eines Erdbebens fiel (C. 14, 7).

C. 12 widersteht Jerusalem noch den vereinigten Feinden, wie einst zur Zeit Sanherib's, und wird gerettet;

---

[3]) [Vgl. hierzu und zu den folgenden Prophetentexten jeweils auch Hitzig's Uebersetzung der prophet. Bücher des A. T. Leipzig 1854.]

[4]) [Vgl. die 12 kleinen Propheten, 3. Aufl. S. 357.]

[5]) [S. a. a. O. S. 356. Auch Amos ist von Joel abhängin; s. die Vorbemerkungen zu Amos Ziff. 2, a. a. O. S. 93 f.]

es ist dort aber nicht vorzugsweise יוֹם יהוה. Hier dagegen, C. 14, wird Jerusalem von den Feinden eingenommen werden. Also ist auch das Denken des Verfassers durch den Gang der Ereignisse bis C. 14 weitergeschoben[6]), und dieses Cap. trifft zum voraus später. Es scheint die Katastrophe Manasse's 2 Chron. 33, 11 vorhergegangen zu sein, s. C. 14, 2. 13, 7 [u. vgl. „Gesch. d. Volkes Israel" I, 230f.].

[Folgt die Exegese von Sach. 14, 1—15 wie im Commentar a. a. O. S. 384—389.]

§. 18.

B. Die Bekehrung der Heiden[1]).

Dass der einzige wahre Gott allgemeiner Gott der Welt und zugleich der particulare eines einzigen Volkes sein sollte, war ein Missverhältniss, das den Keim seiner Auflösung in sich trug und sein Aufhören selbst weissagte. Die Thatsache des Ausschlusses der grossen Mehrzahl der Menschen von der religiösen Wahrheit war nicht innerlich nothwendig, sondern eben nur eine Thatsache, die gehen konnte wie sie gekommen war; die aufgehoben werden konnte und sollte.

Verschiedene Wege waren denkbar, auf denen Solches sich verwirklichen lasse. Jahve, der Nationalgott Israels, mochte etwa durch Thaten seine Anerkennung Seitens der Völker erzwingen. Er wurde dann zugleich ihr Gott und auch ihr König, wie dies mit Israel der Fall war; Letzteres behielt dann eine gewisse Prärogative und Jerusalem wurde Hauptstatt der Welt. Die richtige Gottesverehrung aber, Anweisung, wie Jahve verehrt sein wolle (2 Reg. 17, 26. Jer. 5, 4. 5), konnte von den Heiden an Ort und Stelle eingeholt werden Mich. 4, 1. 2; oder sie wird von Israel aus durch Sendboten an sie gebracht und unter ihnen verbreitet Jes. 42, 1—9: Israel, Inhaber der Gotteserkenntniss, theilt sie mitan die andern Völker. Der letztere Weg

---

[6]) [S. a. a. O. S. 356.]

[1]) [Vgl. oben §. 6, und „Alttest. Theol." §§. 26, 1. 28, 2.]

setzte inzwischen nicht voraus, dass ein Gottesgericht vorhergegangen. Von einem solchen wurde vielmehr, da es sich in immer weitere Ferne hinausschob, nachgerade abgesehen; und man befestigte sich im Glauben, dass die wahre Religion zuletzt von selbst durchdringen werde. Die Ueberzeugung von der Wahrheit bringt auch den Glauben an ihren Sieg mit sich. Also hoffte man, mit der Zeit würden die Heiden ihrer Irrthümer inne werden und sich dem wahren Gotte zuwenden. Dass sie ihn in Jerusalem aufsuchen, mag sein Jer. 16, 19 vgl. ψ. 68, 32, wird aber nicht erfordert; sie können ihn jeder in seiner Heimath anbeten Zeph. 2, 11. Joh. 4, 21. 23.

1. Israel's Gott Gott auch der Heiden.

Sach. 14, 16—21.

[Exegese nach Commentar a. a. O. S. 389—391.]

Anhang: Jes. 25, 6—8. [Exegese wie im Commentar: „Der Prophet Jesaja" S. 310—312.] Wesentlich gehört hierher nur V. 6, wo zu בְּהַר הַזֶּה aus צִיּוֹן V. 5 das Nom. propr. צִיּוֹן zu ergänzen ist. Auf dem Berge Zion führt die Verehrung Jahve's die Völker zusammen.

2. Jahve Gott und König der Heiden, und Stifter des Weltfriedens.

Mich. 4, 1—5; vgl. Jes. 2, 2—4.

Das Wie des Weltfriedens setzt das Dass voraus. [Die Exegese s. im Commentar: „die zwölf kleinen Propheten" S. 196—199, und „der Prophet Jesaja" S. 23—25.]

3. Ausbreitung der wahren Religion über die Welt.

a. Jes. 42, 1—9. Der hohe Beruf des Knechtes Jahve's für die Zukunft[2]).

V. 1—4. Wer der Knecht sei? Sprecher ist Jahve.
V. 1. „Siehe, mein Knecht, den ich stütze," äusserlich aufrecht erhalte im Leben, C. 41, 10. — בָּחִיר Substantiv: der

[2]) [Vgl. zur Ergänzung Hitzig's Commentar.]

Auserwählte, vgl 41, 8. 43, 20. 45, 4. Der Knecht ist also das Volk Israel, auch schon kraft der VV. 19 ff. hier. — Die abgerissen voranstehenden Worte der ersten Vershälfte werden durch das Suffix in עליו, welches auf עבדי zurückgeht, aufgenommen. Zur Präp. עַל selbst in dieser Verbindung vgl. C. 44, 3. 59, 21. — נתתי, im Munde Jahve's von der gewissen Zukunft stehend, drückt im Uebrigen hier doch eine frühere Zeit aus als יוֹצִיא. — משפט ist überhaupt die Ordnung Jahve's, der Brauch, die Sitte, wie es gehalten werden soll, *τὸ ἦθος*. Er ist aber Eigenthum Israels, welches ihn daher, wenn er an die Heiden, die ihn noch nicht haben (53, 6), gelangen soll, hinausbringen (48, 20) muss zu „denen, die draussen sind" Marc. 4, 11; vgl. Matth. 23, 15. Für יצא, ausgehen von Einem an Andre = mitgetheilt werden, vgl ψ. 37, 6. Hos. 6, 5.

VV. 2. 3. Wie der Knecht bei seinem Lehrgeschäft verfährt. Er schreit nicht beim Ueberbringen des משפט. נָשָׂא sc. קוֹל = laut rufen, V. 11. Insbesondre auch die Worte: „nicht lässt er auf der Gasse seine Stimme hören" charakterisiren den Knecht im Gegensatze zu der unablässigen Zähigkeit des Marktschreiers. — V. 3 bezieht sich auf den Inhalt der Lehre. Was der Knecht an die Heiden bringen wird, ist eine Heilslehre, ein Evangelinm. — „Geknicktes Rohr", aber noch nicht gar zerbrochen (נִשְׁבָּר, שָׁבוּר), s. z. C. 36, 6 [u. vgl. נִשְׁבְּרֵי לֵב, לֵב נִשְׁבָּר]. „Glimmenden Docht," noch nicht erloschenes Leben (Lebenslicht), vgl. C. 43, 17. Rohr und Docht hier sind in der Heidenwelt zu suchen und bezeichnen Solche, die die Rüstigkeit, den Lebensmuth verloren haben, die innerlich gebrochen sind, im Bewusstsein der Sünde: — diesen macht der Knecht Jahve's nicht vollends den Garaus, bestärkt sie nicht in ihrer Verzweiflung, sondern bringt ihnen Trost und Hoffnung in ihrem Streben, der Sünde los zu werden und sich zu versöhnen mit Gott; und zwar Dies eben, indem er ihnen den מִשְׁפַּט יהוה kund thut. Vgl. nun Deut. 8, 1. 30, 15. Lev. 18, 5. ψ. 19, 11. Diese Verkündigung „nach der Wahrheit" (לאמת) involvirt gerade, dass er die Unglücklichen nicht noch tiefer in die Verzweiflung hinabstossen darf.

V. 4. Aussicht auf den Erfolg des Knechtes. Er wird unermüdet dieser seiner Mission obliegen, bis er sie erfüllt hat. — „Nicht wird er stumpf und nicht erlahmt er." יָרוּץ [und תָּרֻץ Coh. 12, 6; s. z. St.], statt יֵרֹץ, „er wird geknickt", wäre zweiter Modus von רָצַץ, welches in רוּץ übergegangen; wahrscheinlich aber ist ירוץ Schreibfehler,[3]) entstanden aus יָקוּץ von קוּץ „überdrüssig werden", ganz so wie auch 1 Reg. 7, 15 u. 1 Sam 17, 35 ק in ר verdorben ist (s. Thenius z. beiden St). — Er wird nicht aufhören in seiner Pflichterfüllung, עַד־יָשִׂים „bis dass er gepflanzt haben wird" (*futur. exact.*). Für zweiten Modus zum Ausdrucke der Vergangenheit nach עַד vgl. Num. 23, 24. 2 Sam 10, 5. Jos. 10, 13. ψ. 73, 17 [s. z. d. St.]. — „Und (bis) auf seine (des Knechtes) Lehre (תּוֹרָתוֹ wie C. 2, 3) die Länder harren," d. h. der Lehre aufmerksam zuhören, vgl. Hi. 29, 23.

V. 5—9. Erörterung, Commentar zu V. 1—4.

V. 5 begründet den Ausspruch Jahve's, sein Gesetz der ganzen Welt aufzulegen, und könnte durch „denn", „nämlich" an's Vorhergehende angeschlossen werden. — הָאֵל der einzige wirkliche Gott. נְשָׁמָה u. רוּחַ der Lebensodem.

V. 6 wird der Knecht von Jahve zu seiner Mission berufen. — בְּצֶדֶק nicht: „zum Heile, zum Siegesheile", sondern: „in gerechter Gesinnung", d. i. „in Gnaden", vgl. V. 21. 45, 13. 41, 10. ψ. 65, 6. Aus der strengen „Gerechtigkeit" Gottes wurde in der späteren Zeit die milde, weiche Tugend der „Gnade" [s. Alttest Theol. § 11. b.]. „Ich will dich an der Hand fassen"; וְאַחְזֵק ist Jussiv. — „Ich bilde dich" (C. 49, 8. Jer. 1, 5), vgl. C. 44, 21. 43, 1. — „Und ich setze dich לִבְרִית עָם" (wie C. 49, 8), „zu einem Bunde, zum Zwecke eines Volksbundes" (vgl. für לְ Jes. 37, 26[4])); aber was soll das heissen? etwa: Bund der Völker unter sich? soll dann Israel das Bindemittel sein? oder: Bund mit den Völkern? wessen Bund mit den Völkern? Der

---

[3]) [Ohne Zweifel durch רָצוּץ V. 3 veranlasst; vgl. auch dort כֵּהָה, hier יִכְהֶה. Bemerkung des Herausgebers.]

[4]) Dan. 1, 9. 1 Reg. 8, 50 sind hier nicht anzuwenden, dort bezeichnet חֶסֶד und רַחֲמִים den Gegenstand der Gnade und der Erbarmung.

Angeredete soll auch לְאוֹר gesetzt werden, soll also dieses Licht sein: also sind hier Stellen wie Gen. 17, 20. 48, 4. Jer. 20, 4 für נתן לְ zu vergleichen. Es ist demnach ברית der Angeredete und zu übersetzen wäre: „ich will dich machen zum Bunde eines Volkes,“ zu einem Volke, das ein Bund ist. עם scheint Genitiv zu sein, aber nicht Genitiv des Substrat's, wie ψ. 40, 16. 68, 31. Hi. 5, 21. Vielmehr aber ist עם hier Apposition (vgl. C. 49, 7: zu dem Abscheu einem Volke = zum Gegenstande des Abscheu's, der ein Volk ist; Gen. 16, 12. Ez. 36, 38), also: zu einem Bunde einem Volke, d. i. zu einem Volke, welches ein Bund sei. Dan. 11, 28. 30 heisst die Theokratie „der Bund“, das kann nur bedeuten: das verbündete Volk. Allein im Zusammenhang unsrer Stelle ist nicht einmal die Beziehung auf Jahve gegeben, und dass das Volk verbündet sein soll mit andern, ist auch nicht gesagt. Die Verlegenheit der Ausleger ist gross. Es ist ohne allen Zweifel sowohl hier als C. 49, 8, sowie auch Mal. 3, 1 [s. z. St. und zu Ez. 20, 37] vielmehr לְבֹרִית zu punktiren und zu übersetzen: „ich mache dich zu einem Läuterungsvolke, zu einem Lichte der Heiden“. מֶלַח und בֹּרִית (= בֹּר) schaffen das Untaugliche hinweg, vgl. Lev. 2, 13. 2 Chron. 13, 5. Matth. 5, 13. Marc. 9, 49. Die Israeliten sollen hinwegreinigen den Götzendienst, den Schmutz der Heiden Esr. 6, 21. Dass der Ausdruck לברית עם eine Beziehung auf die Heiden hat, geht schon daraus hervor, dass mit ihm unmittelbar (ohne Copula) לאור גוים verbunden ist; vgl. denselben Zusammenhang in Matth. 5, 13. 14.

V. 7. Positive Wendung gegenüber von V. 3, anknüpfend an לאור גוים V. 6 und dieses erörternd. — Die blinden Augen sind die der religiösen Erkenntniss verschlossenen Augen des Geistes, Matth. 6, 23. — Belehrung befreit: so hängen die beiden Vershälften zusammen. — Die blinden Augen und die Gefangenen sind in der Heidenwelt zu suchen, wie geknicktes Rohr und glimmender Docht V. 3.

V. 8 f. Grund, warum Jahve schon jetzt den Knecht beruft, anzuschliessen an V. 7 durch „Denn“. — Die Herren, welche die Menschen im Gefängniss (V. 7) halten,

sind die falschen Götter. Die Heiden sind in der Haft derselben. Die Bande des Elends Hi. 36, 8 (vgl. Dan. 4, 12) sind die Banden des Götzendienstes mit all seiner Unseligkeit; denn mit dem Götzendienst Hand in Hand ging die Sünde, und wer diese thut, ist ihr Sklave Joh. 8, 34. 1 Joh. 2, 11. Für diese in Gefangenschaft und Blindheit schmachtenden unglückseligen Heiden soll der Knecht Jahve's ein Licht und ein Befreier werden, Jes. 60. Röm. 2, 19, dadurch dass er ihnen die Augen öffnen wird über das Unvernünftige des Götzendienstes und also die Heiden von dem Banne desselben werden befreit werden durch die Einsicht, dass ihre Götter Trug sind (Jer. 16, 19). So wird Jahve die von den Göttern usurpirte göttliche Ehre wieder an sich nehmen, wird seine Anbeter, zu denen auch die Heiden gehören, die ihm — der allein Gott ist, Gott der ganzen Welt — gebührende Ehre nicht mehr Andern erweisen lassen, sondern den Götzen ihre Verehrer entreissen, dadurch dass er diese herausführt aus ihrem Gefängniss, aus dem Wahne des Götzendienstes.

V. 9. Abrundung und Abschluss: Es beginnt eine neue Aera, welche Jahve jetzt verkündigt. „Die früheren Worte, siehe sie trafen ein“, und dieses Eintreffen früherer Weissagungen ist Beweis für die Wahrheit der jetzigen neuen Verkündigung: „Neue Dinge verkündige ich“. Dieses Neue ist eben die V. 1—7 angekündigte Mission, welche künftig der Knecht Jahve's erfüllen soll.

b. Jes. 49, 1—13. Bestimmung des gegenwärtigen Knechtes Jahve's[5]).

Der Knecht wird redend eingeführt, V. 1—6.

V. 1—4. Der Knecht ist von Anfang an zu seinem Dienste berufen und ausgerüstet, seither nur nicht in Dienst gerufen, hat ungeachtet in Schmach gelebt und glaubte daher, vergeblich sich dem schweren Dienste Jahve's gewidmet zu haben; aber sein Recht liegt in guten Händen.

---

[5]) [Vgl. dazu den Commentar.]

V. 1. Der Knecht spricht, das Volk Israel als Person gedacht. Es wurde schon in seinen Voreltern, Abraham, Isaak und Jakob, zum Dienste Jahve's berufen.

V. 3. „Und er (Jahve) sprach zu mir", nämlich damals bei meiner Berufung. Der Knecht Gottes heisst hier Israel: „du bist mein Knecht, du bist Israel, an dem ich mich verherrliche." אשׁר בך, Relativität der zweiten Person, wie C. 41, 8. 9. 47, 15.

V. 4. Solche Klagen wurden in Israel von Zeit zu Zeit erhoben: C. 40, 27. Mal. 3, 14. ψ. 73, 13. Hi. 9, 29. — אָכֵן adversativ: „allein." — משׁפטי mein, bis dahin begründeter, Rechtsanspruch", vgl. Hi. 31, 13. 27, 2. — פעלתי mein Erarbeitetes, „mein Arbeitslohn", was Israel mit seiner Gerechtigkeit verdient hat, C. 40, 10. 62, 11.

VV. 5. 6. Nun aber hat er die Verheissung, nicht blos Knecht Jahve's sein zu sollen, sondern dass er die Heiden erleuchten werde. — V. 5. לְשׁוֹבֵב der Infin. cstr. besagt soviel als eine Conjunction mit Verbum finitum, welches hier den Infinitiv fortsetzt, יֵאָסֵף. Ungewiss ist von vorne herein, wer Subject ist zu לשׁובב; nur soviel erhellt, dass dieser Infinitiv vollkommen gleichen Sinnes ist mit לְהָשִׁיב V. 6; s. dort das Weitere. — Das Keri (יאסף) לוֹ „(sich versammle) zu ihm", scil. יהוה, ist Conjectur, die nur durch das vorhergehende אֵלָיו veranlasst worden, der gegenüber aber das Ketib (יאסף) לא „nicht hingerafft werde" nach Massgabe von C. 60, 20 festzuhalten ist. — וְאֶכָּבֵד וגו׳ bildet die Fortsetzung von ועתה אמר יהוה am Versanfange, schlägt also wieder ein in den direkten Satz: „und geehrt bin ich in den Augen Jahve's und mein Gott ist — היה, der erste Modus Ausdruck des Thatsächlichen — meine Stärke", er ist derjenige geworden, durch den ich stark bin. — V. 6. נָקֵל Part. Niph. von קלל, wie נָמֵס von מסס; das Zere steht wegen des intrans. Kal. — Wer ist Subject zu להקים, להשׁיב (לשׁובב V. 5)? der Knecht, der jetzige Knecht, das jetzt lebende Israel? Aber Jakob und Israel wird ja sogleich parallel gesetzt, u. C. 46, 3 ist das Haus Juda = das exilirte Juda; der Knecht, welcher selber mit nach Hause zieht, würde in diesem Falle blos als Führer betrachtet: das aber ist von Haus aus seine

Mission nicht, und nimmermehr sind die Geretteten Israels vom Knechte Jahve's zu unterscheiden. Wir haben vielmehr hier V. 5 und 6 dieselben Constructionen wie C. 45, 1. 51, 16 und 44, 28, und Jahve ist als Subject zu den Infinitiven zu denken: dort V. 5 des Sinnes: Jahve machte mich zu seinem Diener, „um zurückzuführen — dass er zurückführe — Jakob und (um zu verhüten) dass Israel nicht hingerafft werde", nicht unter den Heiden unterginge; und hier V. 6: „dass ich (Jahve) aufrichte die Stämme Jakobs und die Geretteten Israels zurückführe". Lies das Keri נְצוּרֵי ישׂראל (vgl. Ez. 6, 12). Dass von diesem Ausdrucke die Ναζωραῖοι = Σωζόμενοι im N. T. (Matth. 2, 23. Act. 24, 5; vgl. 1 Cor. 1, 18) stammen, dafür s. Theolog. Jahrbb. I, 410 ff. Heidelberger Jahrbb. 1871, S. 51. — „Ich mache dich zum Licht der Heiden" u. s. w.: von dieser Erleuchtung über den wahren Weg hängt das Heil der Menschheit ab. [Uebrigens s. oben §. 16 zu Jes. 53, 1.]

V. 7. Hinweis auf den Reflex von Glanz und Ruhm, welcher von dieser glänzenden Mission aus auf Israel fallen wird: die Heiden werden huldigen der neuen Sonne. — „Sein Heiliger", der von Israel heilig gehalten ist. — בזה (vgl. צְחֹק Ez. 23, 32) Gegenstand der Verachtung; בְּזֹה נפש der in der Seele Verachtete, der herzlich Verachtete; das Verachten geschieht in (mit) der Seele, vgl. Ez. 36, 5. [25, 6. 15.] — מְתָעֵב Nomen verbale: Gegenstand des Abscheu's, s. z. C. 53, 3 [oben in §. 16.); מתעב גוי = Abscheu von einem Volk (Genitiv des Substrat's [?]), d. i. ein Volk des Abscheu's, das verabscheut wird. — „Wegen Jahve's", welcher die glänzende Umwandelung des Schicksals der Juden vollbringen wird. — קְדשׁ ישׂראל ist Wiederaufnahme von יהוה. Construire: welcher der Heilige Israels ist und dich erwählt hat, וַיִּבחרך.

V. 8—13. Zunächst hat der Knecht Jahve's eine Bestimmung für sich selbst.

V. 8. Der Knecht hat gebetet und ihn erhört Jahve. Und zwar zu der Gnaden- und Heilszeit, die Jahve sich vorbehält. Die Aussagen gehen auf die Zukunft. — „Ich bilde dich", wie C. 42, 6. Ebenso wie dort ist zu lesen: „ich setze dich לִבְרִית עם, zu einem Läuterungsvolke", d. i.

hier: zu einem Volke, das geläutert ist, nachdem die Schlacken von demselben ausgeschieden sind[6]), diejenigen nämlich, welche nicht nach Palästina ziehen wollen, sondern in Chaldäa zurückbleiben, während die Andern — eben das geläuterte Volk — dem Rufe Gottes durch den Propheten V. 9 ff. gehorchen. — „So dass, indem ich (Jahve ist Subject) aufrichte ein Land", die Landgemeinde in Palästina, „austheile verödete Erbgüter, indem (so dass) ich spreche." לאמר am Anfang des 9. V. ist den vorhergehenden Infinitiven coordinirt. Vgl. C. 51, 16.

V. 9. Das Gefängniss steht tropisch für die Gefangenschaft im Exil, C. 14, 17. — Längs „an den Wegen", neben den Wegen her, „sollen sie (beim Heimzug aus dem babylonischen Exil) weiden," Nahrung finden.

V. 10. „Nicht wird sie treffen Wasserschein und Sonne". חַמָּה steht von drückender Sonnenhitze, und *per zeugma* auch vom שָׁרָב, d. i. arab. سَرَابٌ, Luftspiegelung, Kimmung, *mirage, fata morgana;* s. z. C. 35, 7 [und Schenkels Bibellex. IV, 64 f.]. — „Ihr Erbarmer," vgl. C. 54, 10. Aus dieser Stelle floss das Citat Joh. 7, 38, dessen Verfasser מְרַחֲמָם vielmehr מֵרַחְמָם [מֵרַחְמוֹ] las und überhaupt, wie es scheint, ein allmählig vergilbtes Exemplar des A. T. zur Hand hatte.

V. 12. יָם ist vom Standpunkte unsers Verfassers in Chaldäa aus der Persische Meerbusen. — Unter den סִינִים[7]) sind weder die Siniter am Libanon Gen. 10, 17, noch die Pelusioten, aber auch nicht die Chinesen[8]) zu verstehen, deren Land — China — seinen Namen erst von der seit 246 v. Chr. regierenden Dynastie *Thsîn* erhalten hat. Dagegen kennt Moses von Chorene[9]) ein Volk Siunikh (*Sinnix*), welches in der Gegend vom See Wan bis zum grossen Araxes hin wohnte[10]), also im nördlichen Medien, wohin,

[6]) בְּרִית עָם hat also einen doppelten Sinn, und es lässt sich dafür Matth. 13, 33 vergleichen.

[7]) [S. Hitzig, das Buch Hiob S. XVII.]

[8]) [So Hitzig in seinem Commentar.]

[9]) S. 33. (in d. kleinen Ausgabe p. 291.)

[10]) In der Goktschai-Landschaft. Allg. Augsburger Zeitung 1846, Beilage Nr. 123 vom 3. Mai [s. auch Kiepert in d. Monatsber. d. Berl. Akademie d. Wiss. 1869, S. 232. 234 f.]

an den assyr. Chaboras[11]), die 10 Stämme Israels weggeführt worden sind, welche auch Jes. 46, 3 als „der Rest vom Hause Israel" aufgerufen werden.

Der Erfolg: Jer. 16, 19. [s. d. Commentar z. St.]
ψ. 22, 28—32. [s. den Commentar.]

Der 22. Psalm ist vom Propheten Jeremia verfasst [s. d. Einl. zu demselben im Commentar].

V. 28. „Gedenken Jahve's und zu ihm umkehren werden alle Enden der Erde". Die Worte besagen, wie *Religio*,[12]) Besinnung auf den Ausgangspunkt, wo man herkomme und von wo man ausgehe. S. z. ψ. 9, 18. [und 19, 10.] Der Prophet sieht also in der Bekehrung der Heiden zu Jahve nur Wiederkehr eines alten Verhältnisses, nicht etwas ganz Neues. Da der Götzendienst ein Irrthum, so kann er nicht von Anfang an dagewesen sein, sonst wäre er auch ewig; sondern er hat sich erst, wie alles Böse, mit der Zeit eingeschlichen.

V. 31. „Der Nachwuchs wird ihm huldigen; erzählt werden vom Herrn wird dem Geschlechte", scil. wo dannzumal = לְעַם נוֹלָד V. 32; vgl. ψ. 71, 18 u. Jer. 2, 31; sie, der זֶרַע, sollen ihren Zeitgenossen verkündigen.[13])

Untergang des Heidenthums, Sturz der Götzen.
Zeph. 2, 11. 3, 9.
[S. den Commentar.]

§. 19.

C. Die Wiederherstellung der alten Theokratie.

Die messianische Idee stellte von vorne herein keine neuen Forderuugen auf, wie Todtenerweckung, Weltfrieden, ideale Sittlichkeit u. s. w., sondern verlangte nur

[11]) [= Araxes bei Xenoph. Anab. I, 4, 19. [s. Kneucker z. Bar. 1, 4.]
[12]) [S. Alttest. Theol. §. 6, 1. S. 27.]
[13]) [Anders im Commentar.]

Beseitigung der in der Theokratie seit Trennung der Reiche eingedrungenen Unvollkommenheiten und Schäden, wünschte Wiederherstellung des Beiches, wie es gewesen zur Zeit Davids. Erstes Postulat war demnach die Vereinigung von Gesammtisrael, nach zwei Beziehungen: Aufhören der Spaltung in zwei Reiche; Rückkehr aller im Auslande Gefangenen (vgl. 2 Sam 14,14).[1]) Sodann, angebahnt durch Aufhören der Spaltung, die Macht Israels wie zu Davids Zeit, Jes. 11, 13. Hos. 2, 1. 2. Dieses zweite Postulat besagte Herrschaft über die Nachbarstaaten, welche vordem Unterthanenländer Israels gewesen waren.[2]) Endlich nach ihrer Wiederunterwerfung sollte Frieden werden auch der Theokratie.[3]) Stillschweigend für das Erste verstand sich dabei ein König mit den Eigenschaften Davids von selber.[4])

a. Wiedervereinigung der Reiche.

Hos. Cap. 3.

Ob der Spaltung in zwei Reiche nagte stets bitterer Schmerz am Herzen der Vaterlandsfreunde, Jes. 7, 17, vgl. 2 Chron. 15, 19. [Geschichte d. Volkes Israel I, 170.] Der Prophet Hosea stammte ohne Zweifel aus dem nördlichen Reiche, wahrscheinlich aus Gilead. Im 27. Jahre Usia's, 784 v. Chr., war Jerobeam II. von Israel gestorben, und es folgte ein Zwischenreich 11 Jahre lang, bis zum 38. Jahre Usia's, in welchem Jerobeam's Sohn Sacharja den Thron Israel's bestieg 2 Reg. 15, 8. Während des Zwischenreichs waren die Saaten der Anarchie aufgegangen Sach. 3, 4. C. 4. Der Prophet, welcher in dieser Zeit der Anarchie schrieb, nimmt daher in Aussicht: ein solcher Zustand könne nicht von Dauer sein, das Volk müsse der Anarchie zuletzt überdrüssig werden; er spricht demgemäss die Hoffnung aus, es werde sich dann wieder, was am nächsten

1) [Vgl. oben §. 3, 1. u. „Alttest. Theol." §. 28, 1.]
2) [Vgl. „Alttest. Theol" §. 28, 3. 2.]
3) [Vgl. a. a. O. §§. 29, 4. 30, 2.]
4) [Vgl. a. a. O. §. 30, 1.]

lag, zum angestammten Gott und zum rechtmässigen Königshause wenden C. 3, 5.

In der Allegorie des 3. Cap. bedeutet das Thun des Propheten das Verfahren Jahve's. [Für das Weitere s. den Commentar z. d. Cap.]

b. Rückkehr der im Ausland Gefangenen.

Jo. 4, 7: betreffend gafangen weggeführte Judäer. Vgl. 2 Sam. 14, 14.

Sach. 10, 6—12. Rückkehr Ephraims.

Wegführung Ephraims war schon durch Amos geweissagt worden Am. 5, 27. 7, 11. 9, 8. 9; ebenso schon dessen Rückkehr C. 9, 14. Deshalb wird auch hier, bei Sacharja, C. 10, 6, die Wegführung Ephraim's geradezu vorausgesetzt, obwohl sie V. 9 selber noch zukünftig ist, vgl. V. 2. [Im Uebrigen s. den Commentar zu dem Abschnitt.]

Mich. 4, 6. 7. Rückkehr Gesammtisraels. [S. den Commentar zu der Stelle.]

Mich. 2, 12. 13. Vereinigung von Gesammtisrael mit dem jetzt noch bestehenden Israel. — V. 13 leitet zum folgenden Abschnitt über. Vgl. Hos. 2, 1. 2.

c. Wiederherstellung des Davidischen Reiches im vollen Umfange.

Hos. 2, 1. 2. — Am. 9, 11. 12. — C. 9, 13—15. [S. d. Commentar.] Jes. 11, 11—16. [S. den Commentar; nur dass V. 14 genauer zu übersetzen ist: „Edom, Moab sind der Zugriff ihrer Hand", und V. 15: „Und es schlitzt Jahve die Zunge des ägyptischen Meeres" u. s. w.]

NB. Friede der Theokratie, s. §. 21.

§. 20.

D. Das Hemmniss und seine Beseitigung.

Das Heil zögerte sich zu verwirklichen; und der Grund davon konnte nicht in Gott gesucht werden, sondern nur im Volke: was bei Gott möglich, machten unmöglich die Menschen (Marc. 10, 27) durch ihre Sündhaftigkeit. Die

äussere Gerechtigkeit blieb in der Ferne, weil die innere sich vermissen liess Jes. 59, 14. Prov. 21, 21. Diese zunächst also wird Jahve in Israel beschaffen, die Sünde hinwegschaffen Jes. 1, 18; und indem der gerechte Gott (ψ. 7, 10) die bereits aufgelaufene Schuld durch Strafe tilgt Jes. 10, 22, sucht er dem Erwachsen neuer dadurch vorzubeugen, dass er durch fortgesetzte Züchtigung (Prov. 3, 11. 12) den halsstarrigen Trotz bricht Lev. 26, 16. 18. 21 ff.; dieselbe wird immer mehr verstärkt, bis die verstockten unbussfertigen Sünder ihr erliegen Am. 9, 10. Jes. 1, 20. 29, 20.[1]). Das Volk im Allgemeinen setzt der göttlichen Erziehung ein steinernes Herz entgegen Ez. 36, 26; und denkbarer Weise ist es nur eine kleine Minderheit Jes. 10, 21. 6, 13, welche sich in die messianische Zeit hinüberrettet. So unterscheidet sich die alte sündige Volksgemeinde als Mutter, da die Einzelnen die gleichen Personen zum Theile wenigstens sein werden, von ihr selbst, der gebesserten, welche als Kind aus ihrem Schoosse geboren wird Hos. 13, 13.

Wofern daneben aber ein einmaliger Gerichtstag erwartet wird[2]), rettet vorgängige Bekehrung Zeph. 2, 3, bewirkt durch Mittheilung des göttlichen Geistes Jo. 3, 1. 5. Jes. 32, 15[3]), das Volk oder (Apoc. 11, 13) einen Theil des Volkes; oder auch, es wird der noch lebende Prophet vom Himmel entsandt, um vorher die Theokratie in Ordnung zu stellen Mal. 3, 23. 24[4]). Um nicht strafen zu müssen, wenn er zum Gerichte erscheint, schafft Jahve vorher unsträflichen Zustand Ez. 18[5]). Schliesslich kann davon, dass seine Liebe sich mit seiner Gerechtigkeit ins Verhältniss setze, auch abgesehen werden; und so vergiebt er die Schuld des Volkes aus freier Gnade und Machtvollkommenheit Mich. 7, 18. Hos. 14, 3. ψ. 32, 5.

---

1) Dagegen der Fromme ψ. 37, 24.
2) [S. oben §. 17.]
3) [S. Alttest. Theol. §. 29, 3.]
4) [S. a. a. O. §. 29, 1. S. 114.]
5) *Clemens Alex., Quis dives salvetur* §. 40.

1. Hos. 13, 12—14, 1. Die Messiaswehen[6]).
[S. den Commentar z. d. Abschnitt.]
2. Mal. 3, 23. 24. Der Prophet Elia.
[S. den Commentar.]
3. Mich. 7, 14—20. Fürbitte und Gebet um sündenvergebende Gnade.
[S. den Commentar.]

§. 21.

E. Das Oberhaupt der idealen Theokratie[1]).

1. Die äussere Gerechtigkeit war durch die innere bedingt, und diese bei dem halsstarrigen Sinne des Volkes schwer zu verwirklichen Dt. 32, 6; es bedurfte dazu fortgesetzter Strafen, oder eines Gesandten vom Himmel oder eines Gnadenaktes der Allmacht. Begreiflich aber war auch die Dauer des Heiles an das Fortleben der Frömmigkeit im Volke, der Gottesfurcht und Gotteserkenntniss, geknüpft, diese selbst aber an das Fortwirken des göttlichen Geistes, welches in Einzelnen sich erschöpfen konnte. Auch dafür, dass die Heilszeit Beistand habe, wurde besondere Obsorge erheischt, und ihn zu schützen ein geeignetes Rüstzeug. Zu der Bürgerschaft des idealen Reiches gehörte auch ihr erstes Mitglied, der König; und wenn irgend einer, war er zunächst mit Zutheilung des göttlichen Geistes zu begnadigen. Nun lag ferner hier im Orient am Tage, wie so ganz die innern und äussern Zustände eines Volkes von der Beschaffenheit seines Herrschers abhängen; wenn anders das Ideal des Staates eine Wahrheit werden sollte, war zuvörderst der König mit den erforderlichen Eigenschaften auszustatten, welche das Glück der Theokratie sichern und auch ihre geistige Gesundheit, sofern der Geist des Regiments sich den Regierten mittheilt, nach dem Befehle nicht nur, sondern auch dem Beispiel vom Throne sich der Unterthan richtet.

6) [Vgl. „Alttest. Theol.“ §. 29, 1.]
1) [Vgl. a. a. O. §. 30.]

2. Nachdem Joel auf ein Werkzeug Jahves, einen Vermittler des göttlichen Willens noch nicht Bedacht genommen hatte, bleiben die nächstfolgenden Propheten dabei stehn, dass derselbe nicht nur ein Israelite Jer. 30, 21 — was früher sich von selbst versteht — sondern ein König aus der in Jerusalem (Sach. 9, 9,) herrschenden rechtmässigen Dynastie seyn werde Jes. 11, 1. Am. 9, 11. Hos. 3, 5. vgl. Sach. 12, 8. Jer. 30, 9, ohne über seine Ausrüstung für seinen Beruf sich auszusprechen. Erst Jesaja, der Beides erlebt hatte: wie ein guter König wirkt, und was ein schlechter bedeutet, erwarb sich das Verdienst, die Gestalt des idealen Königs in scharfem Umrisse zu zeichnen. Die Lehre vom persönlichen Messias ist ein Erzeugniss des erfolgreichen Nachdenkens, welches der grösste israelitische Seher der Frage gewidmet hat.

3. Die Theokratie muss zuerst existiren, ehe sie in der oder jener Weise sich gehaben kann. Der König, wie er sein soll, verbürgt zuvörderst ihren Bestand nach Aussen. Er ist ein Held, der ihr Ruhe schafft vor ihren Feinden Jes. 9, 5. Mich. 5, 4. Sach. 9, 10. Zugleich aber hat er auch den Geist Gottes *σωματικῶς* Jes. 11, 2. Luc. 3, 22, regiert in Folge dessen einsichtig, gerecht und (vgl. Mich. 5, 3) mit Kraft, und verwirklicht so den Sieg des Guten und den Frieden des Reiches auch im Innern.

1. Der Messias als Schirm der Theokratie nach Aussen.

Jes. 8, 23—9, 6; vgl. Mich. 5, 4. 5. Sach. 9, 9. 10.

Ueber den historischen Hintergrund des Abschnittes Jes. 8, 23—9, 6 s. die Einleitung zum ganzen Orakel C. 7—9, 6 im Jesaja-Commentar[2]).

V. 23. „Nichtverdüsterung ist (wird sein) ihm — dem Lande —, welches jetzt (zu dieser Zeit[3]) bedrängt ist; der Frühere — der König Ahas — hat in Schmach gebracht das Land Sebulon und Naphtali," nämlich dadurch,

[2]) [Das Folgende hier dient theils zur Ergänzung, theils zur Verbesserung des Commentars.]

[3]) Nach geänderter Accentuation.

dass er gegen Rezin von Syrien und Pekah von Israel den Assyrer Tiglat-Pileser in's Land rief, welcher nicht nur dem Königreiche Syrien-Damask ein Ende machte, sondern auch Nord-Palästina und das Ostjordanland besetzte und die Einwohner in's Exil wegführte, ca. 739 v. Chr., 2 Reg. 16, 5 ff. 15, 29. 2 Chron. 28, 16. 1 Chron. 5, 26. 6. [Geschichte des Volkes Israel I, 188.] Für ארצה vgl. Hi. 34, 13. 37, 13 [oder es ist kraft Jos. 1, 12. Gen. 2, 11 ארץ הזבלון וארץ הנפתלי zu lesen]. — „Und der Künftige — der ideale König, der Messias — bringt zu Ehren den Weg am Meere", d. i. den Landstrich an dem (West-) Ufer des See's Genezaret Marc. 6, 53. Joseph. bell. jud. III, 10, 8; „das Uferland des (obern) Jordan". עֵבֶר bezeichnet Küste, Ufer, Uferland, welches ein Gegenüber hat und ein Gegenüber ist; es kann demnach diese *vox media* von beiden Seiten eines Dinges, auch vom diesseitigen Ufer gebraucht werden, vgl. Exod. 32, 15. Jos. 12, 7. 1 Reg. 5, 4. — „Den Kreis der Heiden", d. i. Ober-Galiläa.

C. 9, 1. ההלכים, sie sind noch auf dem Wege in die Gefangenschaft. — „Sie sehen ein grosses Licht," das Licht der Freiheit. — יֹשְׁבֵי bezeichnet die Hinweggeführten als unterwegs „rastend". — „Ein Licht erglänzt ob ihnen". Der erste Modus ist solcher der prophetischen Gewissheit. — C. 8, 23 und 9, 1 ist Matth. 4, 15. 16 messianisch verwerthet.

V. 2. Anrede an Jahve. „Du mehrest das Volk" wieder, welches jetzt gemindert worden.

V. 4. סְאֵן und סְאוֹן sind ἅπαξ λεγόμενα; letzteres = Wappnung, Rüstung, umfasst die Schutz- und Trutzwaffen. רעשׁ ist das Klirren der Waffen. שׂמלה bezeichnet das rothe *sagum*, welches den Schein erweckt, als ob es in Blut getaucht wäre. — „Es (das Kriegsgewand mit der Rüstung) wird verbrannt", s. dafür z. Ez. 39, 9.

V. 5. „Ein Kind wird uns geboren, ein Sohn uns gegeben", identischer Parallelismus mit dem Modus der prophetischen Gewissheit. — „Und es ruht die Obmacht auf seiner Schulter", der Knabe wird ein Herrscher sein, der die Last der Herrschaft trägt, ein Geschäftsträger [Jahve's], وَزِير = וָזָר [s. z. Prov. 21, 8]. — „Starker Gott" wird der

Messias genannt, denn der Gesandte gilt nach hebräischer Anschauung statt seines Senders, Sach. 12, 10 [s. z. St.]. 1 Reg. 3, 28. Die Grenze zwischen Göttlichem und Menschlichem wird von den Orientalen nicht so scharf gezogen, und zudem nennt nicht der Prophet selbst den idealen König also, sondern er sagt: man werde ihn so nennen, nämlich dies seine Unterthanen, die ihn bewundern. [S. ferner „Alttest. Theol.“ §. 30, 2.] — אֲבִי־עַד wird gewöhnlich durch „ewiger Vater“, d. i. beständiger Wohlthäter erklärt; so Ewald, Oehler u. A. אב wäre das Beziehungswort und עד der Genitiv dazu. Allein der Genitiv sollte für אב den Sohn angeben. Auch wird die Erklärung durch „ewiger Vater“ weder durch den Zusammenhang, noch durch das historische Verständniss begünstigt: was verstanden die Unterthanen dieses Königs von dieser Ewigkeit? Nach dem Arabischen hiesse אבי־עד „Ewiger“; da kann أَبُو, wie hebr. אב, den Urheber der Ewigkeit, dann auch den Inhaber, Besitzer der Ewigkeit, den Vater, welcher ewig sei, bezeichnen, vgl. أَبُو ٱلْبَقَآء *pater perennitatis*, der dauernde Vater[4]), und Gen. 21, 33; allein אב ist ein relativer Begriff, 2 Reg. 13, 14, und im Hebräischen wird אב nicht also gebraucht, sondern dafür vielmehr בֵּן, בַּעַל, אִישׁ gesetzt. So könnte אבי־עד nur „Urheber der Ewigkeit“ besagen, Vater, der die Ewigkeit hervorbringt. Aber in אב liegt auch liebende Fürsorge Jes. 22, 21. ψ. 68, 6. Zudem: die Ewigkeit kann keinen Vater haben; das wäre für das Alterthum ein unvollziehbarer Gedanke. So wird auch nirgends von Gott gesagt, dass er der Urheber der Ewigkeit sei[5]). So erübrigt nur, nach dem Vorgange von Abarbanel und mit Illgen אבי־עד durch „Beute-Vater, Beutespender“ zu übersetzen und dafür an Analogien wie אֱבִיעֶזֶר, אַבְשָׁלוֹם, אֲבִישַׁי, das deutsche „Brodvater“, sowie arab. ابو الغنايم „Vater der Beute“ Fachr.

---

[4]) Kosegarten in der Zeitschrift f. Kunde des Morgenlandes I, 297 ff. 309.

[5]) Sil. Ital. IX, 306. XVI, 665 wird allerdings Jupiter *sator aevi* genannt, aber dies in ganz später Zeit.

342 zu erinnern. Diese Erklärung passt auch vortrefflich in den Zusammenhang, und so sind ihr auch Knobel [und Diestel] beigetreten.

V. 6. Nach Minderung des Reiches durch Wegführung so Vieler in die Gefangenschaft wird wieder „Mehrung" in Aussicht gestellt. — „Der Eifer Jahve's richtet es aus": nur durch Jahve kann es dazu kommen.

2. Der Messias Hort der Theokratie nach Innen. Jes. 11, 1—10[6]).

V. 1. גֶּזַע יִשַׁי ein Strunk welcher Isai ist (Genitiv des Substrates).

V. 2. Zu עליו „auf ihn herab und in ihn hinein", vgl. C. 24, 22. 61, 1. — רוּחַ יהוה ist zweideutig: kann bezeichnen den Geist Jahve's, welcher die Weisheit und die Erkenntniss, Rath und Kraft (Triebkraft) hat, oder den Geist, welcher Anderes schafft, vgl. C. 19, 14; hier offenbar den Geist, welcher die Weisheit u. s. f. hervorbringt. Natürlich ist er selbst darnach angethan, muss die Weisheit u. s. f. sein oder haben. — Erste Eigenschaft des Richters ist חכמה, die Weisheit in sich ruhend gedacht, während בינה praktisches Denken in Beziehung auf ein Object.

V. 3. „Furcht Jahve's" = Frömmigkeit. Für das Folgende vgl. Joh. 5, 30. 1 Sam. 16, 7, auch Aeschyl. *Agamemnon* 788.

V. 4. „Er schlägt das Land mit der Ruthe seines Mundes", der schlagende Befehl des Königs ist der Stecken seines Mundes. — „Mit seiner Lippen Zornhauch tödtet er den Frevler", רָשָׁע den Schuldigen. Für dieses Wort hat das Targum אַרְמִילוֹס רַשִׁיעָא, den Namen des jüdischen Antichrists, der „durch das Wort seiner (des Messias) Lippen sterben soll"[7]). In gleicher Weise hat Paulus 2 Thess. 2, 8 die Aussage unsers Verses auf den „Herrn Jesus" und den christlichen Antichrist bezogen.

[6]) [Vgl. auch den Commentar.] Fr. V. Reinhard, *Explanatio loci* Jes. 11, 1—5. Wittenb. 1783.

[7]) [S. „Alttest. Theol." 4. Anhang, Ziff. 3.

V. 5. Die innere Gerechtigkeit, צְדָקָה, erscheint in der Handlung als äussere, צֶדֶק, und wird daher als Gewand versinnlicht, als Etwas, das Einer *prae se fert*, Hi. 12, 18 (s. z. St.). Apoc. 19, 16. — אמונה ist Uebereinstimmung der Gesinnung mit dem Reden und Handeln: Redlichkeit, gute Treue, 1 Sam. 26, 23. Hab. 2, 4. — Uebrigens ist V. 5 etwas zweifelhaft in Bezug auf Echtheit schon wegen des identischen Parallelismus; auch gehört der ganze Gedanke desselben eigentlich nicht hierher. Möglicherweise ist der Vers, wie Prov. 8, zugesetzt worden, um den Abschnitt V. 1—10 vollständig zu machen.

V. 6—8. Schilderung des Zustandes der Theokratie unter diesem künftigen, idealen Könige. Es wird sein eine Zeit der Eintracht, des goldenen Friedens in und mit der Natur.

V. 7. Die Kraft des Satzes liegt in der Copula, vgl. Esr. 4, 3. — Zum ganzen Vs. vgl. C. 65, 25. Wie aber ist Solches als möglich zu denken? Man verstehe: der Prophet ist zugleich Poet; der Prophet ist wohl gehalten, das Ideal zu fordern, überlässt es aber dem Himmel, wie viel er davon realisiren will.[8]) Doch lag dem Propheten der bildliche Sinn nicht ganz ausser Bewusstsein. — Auch bei diesem Verse kann der Zweifel entstehen, ob er von Jesaja sei. Er kann wenigstens entbehrt werden.

V. 8. Die Wortstellung in der 2. Vershälfte — Subject, Object, Finitum — ist selten.

V. 9. „Auf meinem ganzen heiligen Berge", d. h. in meiner ganzen heiligen Stadt, die auf meinem hl. Berge — Zion — erbaut ist. In Jerusalem, der grossen Hauptstadt — s. Mich 1, 5 — wohnte Jesaja selber. — In den weitern Worten durchdringen sich Poesie und Prophetie. — Zu כמים vgl. ψ. 22, 15.

V. 10. „Nach ihm werden Heiden fragen", sie werden fragen nach dem Wege, wie sie hingelangen, ihn, den Sprössling Jsai's, zu sehen.

---

8) S. die allg. Einleit. zum Jesaja-Commentar S. XVI, u. zu Ezech. S. 303.

3. Ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα. Rom. 9, 5.

Das Bild, welches Jesaja aufstellte, das Ideal des theokratischen Königs, wird von den folgenden Propheten mit keinem neuen Zuge bereichert, auch nicht wiederholt; sondern wie Jesaja die davidische Abstammung des Königs überkam und hinnahm (C. 9, 6. 11, 1. 10), so wissen es auch seine Nachfolger nicht anders (Jer. 23, 5). Wenn aber der ideale Gottesstaat die Zeiten Davids wiederbringen sollte, so war auch der König als ein anderer David zu denken; und wie Jesaja, die Mittelglieder überspringend, ihn sofort zum Sohn Isai's macht C. 11, 1. 10, so greift sein jüngerer Zeitgenosse Micha C. 5, 1 auf Bethlehem zurück, den Wohnort Isai's, von wo schliesslich auch sein später Nachkomme herstammt. Davidischen Geschlechtes aber dem Leibe nach wird er auch naturgesetzlich von einem Weibe empfangen und geboren sein, und haben wir uns keiner Dem widersprechenden Lehre im Alten Testament zu versehen. Dagegen trat um die Zeit des Exils die Idee der Todtenerweckung, der Auferstehung, in das judäische Bewusstsein; und so war, indem ja der Messias ein zweiter David sein sollte, ein weiterer Fortschritt möglich, der Gedanke, David selbst werde wiederauferstehen, um die Theokratie zu regieren Ez. 34, 24. 37, 24. 25.

a. Der Messias aus Bethlehem.
Mich. 5, 1—5. 4, 8. [s. dazu den Commentar.]

b. Der Messias, ob Sohn der Jungfrau.
Jes. 7, 14. Matth. 1, 23.

1. Sohn Gottes im bildlichen Sinne ist Ps. 2, 7 ein König der geschichtlichen Theokratie; Gott hat ihn, sofern er ihn zum König machte, hat also eigentlich diese seine Eigenschaft erzeugt (vgl. Rom. 1, 4: ὁρισθείς.) Dagegen Sohn Davids dem Leibe nach, könnte der Messias Jes. 11, 2 als Sohn Gottes dem Geiste nach vorgeführt scheinen. Doch wird er nicht so benannt; und die Mittheilung des Geistes ist nicht eine Emanation göttlicher Wesenheit, da er ja auch ein Geist der Gottesfurcht ist. Vielmehr eine

von Gott ausgehende Energie, treibende Kraft, schafft im Messias Eigenschaften, welche zum Theil auch göttliche, zum Theil auf Gott bezogen und von ihm gewollt sind. Als der Gott fürchtet, ist er nicht Sohn, sondern wie David selbst Diener Jahve's (Mal. 1, 6; — ψ. 18, 1. 19, 12. 2 Sam. 7, 19 f. 5. Ez. 34, 23. 24. 37, 24. 25). Im N. T. hinwiederum Matth. 1, 20. Luc. 1, 35 wird er vom heiligen Geiste erzeugt auch dem Leibe nach; während Jes. 11, 2 auf ihn selbst, steigt der Geist dort auf die Mutter herunter. Und sie ist *παρθένος* nicht nur, weil auch sonst voraussetzlich Einer nicht eine Wittwe freit, sondern weil das Gefäss des heiligen Geistes als ein reines, unberührtes zu denken; und eben weil der Geist, nicht ein Mann, ihr genahet, blieb sie auch ferner Jungfrau.

2. Gestützt wird diese Anschauung Matth. 1, 23 auf Jes. 7, 14; die LXX übersetzen עלמה hier durch *παρθένος*, und Immanuel könnte (vgl. 9, 11) zu besagen scheinen: ein bei uns weilender Gott. Dagegen sehe man freilich ψ. 46, 8. 12, und עלמה bedeutet nur überhaupt mannbare Dirne, junge Frau; aber auch die בתולה könnte empfangen, würde jedoch alsdann aufhören, Jungfrau zu sein.

Für einen ungünstigen Enderfolg, welchen Jesaja V. 17 ff. weissagt, macht er zum Wahrzeichen einen anfänglichen guten Verlauf: einen glücklichen Ausgang der gegenwärtigen Verwickelung. Eine Dirne, die jetzt schwanger ist (Gen. 16, 11. vgl. V. 4) oder wird (Richt. 13, 5), wird das Kind, so sie erwartet, Gott mit uns zu nennen sich veranlasst sehn, indem nämlich (V. 16) um einige Zeit weiter, noch bevor das Knäblein in seiner Nahrung einen Unterschied macht, nicht nur Juda befreit, sondern auch schon das Land der Feinde verheert sein wird.

Die עלמה, welche der Prophet im Sinne hat (Richt. 14, 6. 4 Mos. 11, 27), ist also eine Zeitgenossin von ihm; und er kann kraft C. 8, 3 vgl. V. 8 und V. 18, wenn Einheit der Gedanken herrscht, unter ihr nur seine eigene Gattin verstanden haben. Neh. 11, 7 heisst der Sohn eines Jesaja Ithiel, was ungefähr soviel wie Immanuel, und dessen Enkel und Urenkel sind zur Zeit Jeremia's Propheten Jer. 29, 21 [s. z. St.].

c. David selbst der Messias.

Dass in diesem Sinne Hos. 3, 5 nicht verstanden werden müsse und darum auch nicht dürfe, wurde bereits dargethan[9]). Zweifelhafter ist die Meinung in Jer. 30, 9; allein der gewählte Ausdruck אקים ist doppelsinnig, vgl. Mc. 9, 10, und beim Mangel einer Andeutung des Gegentheils hat man nach 2 Mos. 1, 8 zu erklären. Auch würde Jeremia, wenn er C. 23, 5. 6. 30, 21 David im Sinne trug, sich bestimmter und anders ausgesprochen haben. Ezechiel dagegen hat 34, 23. 24. 37, 24. 25 offenbar die Person Davids im Auge; und es darf dies bei ihm, der eine Todtenerweckung glaubt, nicht befremden.

Ez. 34, 20—31. [s. dazu den Commentar.]

§. 22.

F. Die Auferweckung der Todten.[1])

1. Das von den Propheten Jahve's geweissagte Heil blieb aus; und im Gegentheil folgte dem abtrünnigen Geschlechte der Zehnstämme die rechtmäsige Dynastie, aus der der Retter kommen sollte, mit ihrem Reich im Tode nach. Nicht nur hatten einzelne Frevler im Volke ohne Strafe ihr Leben verbracht, und waren Fromme ohne Lohn ihrer Rechtschaffenheit dahingeschieden; sondern auch das relativ gerechte Volk im Ganzen unterlag, und die Ungerechtigheit, heidnische Weltmacht, triumphirte. Und doch war Israels Gott Lenker der Welt und nothwendig als gerecht zu denken. An dieser Idee konnte die Hoffnung sich wieder aufrichten; dem supranaturalistischen Hebräer musste es möglich sein zu denken: wie ein erstes Mal, so könnte Gott die Menschen, besonders Israel, wiederum zum Leben erwecken, auf dass er den Betreffenden den vorenthaltenen Lohn ihrer Tugend zukommen lasse. Aus dem Gedanken der göttlichen Gerechtigkeit, welcher der Weltlauf widerspreche, konnte folgerichtig die Idee der Auferstehung hervorgehen. Sie mochte sich im Gefühl ihrer Kühnheit auf das Unerlässliche beschränken, auf Wiedererweckung der

[9]) [S. z. St. u. „Alttest. Theol.“ §. 30, 1. S. 119.]

[1]) [Vgl. „Alttest. Theol.“ §. 27.]

unglücklichen Gerechten, d. i. Israels der letzten Generation; die Gottlosen bleiben im Tode; und Unsterblichkeit (jenseits) ist nicht angezeigt, da Verleihung zeitlichen Lebens, um der Gerechtigkeit zu genügen, hinreicht.

2. Gleichwohl scheint der Hebraismus diesen Gedanken nicht rein und einfach aus sich selbst erzeugt zu haben. Ein Fort- oder Wiederaufleben nach dem Tode ist eine ostasiatische, arische Vorstellung, welche schon Hosea durch die Assyrer kennen lernte, aber C. 6, 2 nur bildlich verwendet. Gleichwie der Mond am 3. Tage wiederauflebt, wird Vend. 19, 90f. die Seele am 3. Tage nach dem Tode in den Himmel entrückt; älter indess, als Zoroasters Unsterblichkeitslehre ist das Dogma der Magier von der Auferstehung, welches sich neben jener forterhielt (Diog. La. Pro. §. 8) und auch an die Hebräer gelangte, wo es einen empfänglichen Boden fand[2]). Dass dieses Weges der Gedanke einer Auferstehung der Todten Israels angeregt worden, darauf weist der Umstand hin, dass weggeführte, in Chaldäa lebende Judäer sie zuerst bekennen und mit derselben Ernst machen: der Schreiber von Jes. 26, 19 und Ezechiel im 37. Cap., worauf nach langer Zwischenzeit nochmals Daniel eine Todtenerweckung lehrt C. 12, 2, eine solche aber auch der Gottlosen.

1. Jes. 26, 19. [s. d. Commentar.]

2. Ez. 37, 1—14. 15—28.

Die Erweckung Gesammtisraels vom Tode. (Vereinigung der beiden israelitischen Völker unter Einem König und unter Gottes Obhut.) [s. d. Commentar].

3. Dan. 12, 1—3. [s. d. Commentar.]

§. 23.

G. Der neue Bund[1]).

Der Bundesvertrag, welchen Gott mit den Vätern in der Urzeit geschlossen, verfehlte seinen Zweck; denn die

[2]) [S. z. Hos. 6, 2 u. 5, 7.]

[1]) [Vgl. „Alttest. Theol." §§. 26, 1. 29, 3.]

Theokratie, deren Bestand er verbürgen gesollt hatte, brach zusammen; und die hebräischen Gottesgelehrten mussten sich fragen, durch wessen Schuld es so gekommen sei, und antworten: durch die Sünde des Volkes. Israel hatte den Vertrag nicht gehalten, das Gesetz nicht beobachtet, und zwar diess in einer Weise seine Geschlechter entlang, dass zu schliessen war, Israel sei das Gesetz zu halten überhaupt unfähig Rom. 7, 14. 16. Und doch war das Gesetz gut, von Gott gegeben, dasselbe nicht zu ändern, nicht abzuschaffen; anderseits war Israel Jahve's Volk: auch diess ein bleibendes Verhältniss. Also musste, da der alte Vertrag gebrochen war, Jahve aber fortan Gott Israels blieb, ein neuer geschlossen werden, in welchen gleichwohl die Bestimmungen des frühern aufzunehmen waren, da das Volk der Verpflichtungen, welche gerecht, nicht entledigt werden durfte. Dergestalt konnte der neue Vertrag vom alten nur dadurch sich unterscheiden, dass für seine Dauer, d. h. seine unverbrüchliche Haltung durch das Volk Vorkehrung getroffen wurde. Und so entdeckte ein erleuchteter Denker den Grundfehler des früheren Bundes. Das Gesetz war dem Menschen ein fremdes, von Aussen aufgelegtes; er erkannte in ihm nicht sein eigenes Gesetz (Hi. 23, 12), so dass er dasselbe beobachtend sich selber gehorcht, also sich frei verhalten hätte. Fand er es auch in seinem Bewusstsein wieder 5 Mos. 30, 11—14, so doch nicht in seinem Willen, der wider das Gute, weil von Aussen an ihn gebracht, sich empörte 1 Cor. 15, 56. Diess also musste anders werden, das Gesetz in das Innere des Menschen verlegt, gleichsam in sein Herz geschrieben, statt auf der Steintafel ihm entgegengehalten, so dass der Wille Gottes zugleich sein eigener Wille sei, welchem er nachlebe.

Jer. 31, 23—34.

[S. Commentar z. St.]

Erster Anhang.

Die Berechnung der Zeit.

[S. den Zweiten Anhang in der „Alttest. Theol.“, oben S. 126—128. Nach Ziffer 1 folgt Exegese von Jer. 29, 10—14; nach Ziffer 2 solche von Dan. 9, 24—27 nebst einer Uebersicht zur Geschichte der Erklärung dieses Abschnittes; Alles in Uebereinstimmung mit den Commentaren zu Jer. u. Dan.]

Zweiter Anhang.

Der Messias Sohn Joseph's.

[S. den Dritten Anhang in der „Alttest. Theol.“, oben S. 128—130.]

Dritter Anhang.

Vom Antichrist.

[S. a. a. O. den Vierten Anhang, S. 130—132.].

Register.

a. Der Sachen und Namen.

(Die Zahlen bezeichnen die Seiten.)

T.

U.

V.

W.

Z.

b. Der Wörter.

1. In semitischer Schrift.

2. In indogermanischer Schrift.

P.

R.

S.

T.

U.

V.

Z.

c. Der biblischen Stellen.

A. T.

N. T.


[redacted]



